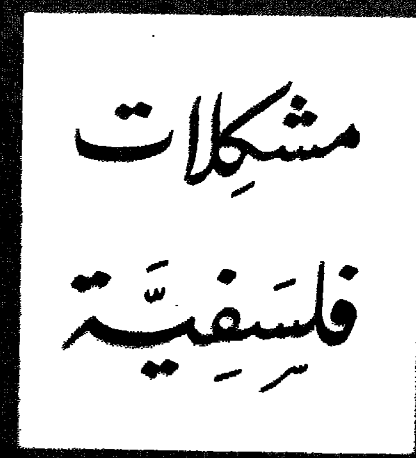
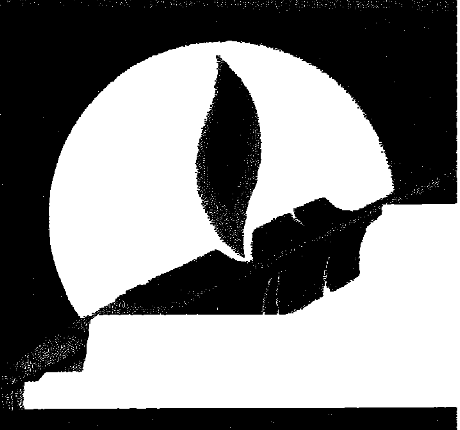
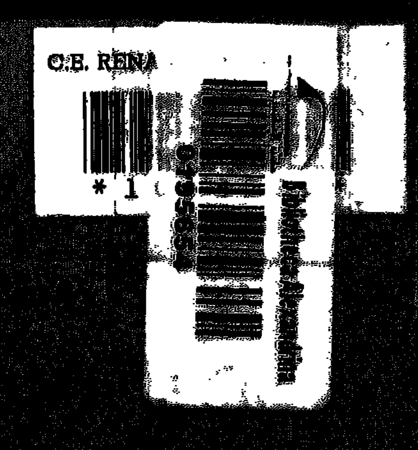

مشكلات
فلسفية




C.E. RENA



مشكلة الفلسفة

مشكلات فلسفية

(٤)

مشكلة الفلسفة

بقلم

الدكتور زكريا ابراهيم

طبعة منقحة ومزيدة

١٩٧١

الناشر : مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي "الفجالة"
٩٥٥٩٢



تصدير

مشكلة الفلسفة ؟ ولماذا يأبى كاتب هذه السطور إلاّ أن يجعل من الفلسفة مشكلة ؟ أيكون الدافع إلى ذلك هو مجرد الحرص على إدخال هذا الكتاب ضمن سلسلة « المشكلات الفلسفية » ؟ وماذا كان يضير المؤلف لو أنه أطلق على كتابه اسم « المدخل إلى الفلسفة » أو « دفاع عن الفلسفة » ؟ أما كان في وسعه أن يعدّل من عنوان كتابه ، دون أن يغير شيئاً من مضمونه ؟

. . . كل تلك أسئلة قد تتبادر إلى ذهن القارىء حينما يرانا نحرص على استبقاء عنوان هذا الكتيّب ، فنصرّ على تسميته باسم « مشكلة الفلسفة » . ولكنْ ربما كان لنا بعض العذر في ذلك : فنحن أولا نميل إلى الظن بأنه لا يمكن أن يكون ثمة « مدخل إلى الفلسفة » : إذ ليس في وسع المرء أن يَشْرَعَ في البحث عن الفلسفة ، مالم يكن قد سبق له الالتقاء بها أو العثور عليها ! ومهما وقع في ظن البعض أنهم يستطيعون بالفعل أن يكتبوا « مقدمة » للفلسفة ، فإن مثل هذه « المقدمة » لا بد من أن تجيء بمثابة مصادرة تفترض الشيء الكثير من المبادىء الفلسفية . وفضلاً عن ذلك ، فإننا نلاحظ — مع الأسف الشديد — أن مايسمّونه باسم « مدخل إلى الفلسفة » كثيراً ما يكون مجرّد « مَخْرَج » منها ! وآية ذلك أن أمثال هذه المقدمات قد تتخذ صورة موسوعات مذهبية تصاغ فيها الحقائق الفلسفية على هيئة قضايا نهائية ، أو آراء حاسمة ، أو معتقدات جازمة . ومثل هذه

الصورة قد توحي إلى الطالب المبتدىء بأن الفلسفة حلقة مفرغة ، أو دائرة مغلقة ، أو نَسَق متكامل ؛ وعندئذ تصبح بداية الفلسفة هي نهايتها ، وتصير ألف التفلسف هي في الوقت نفسه ياؤه !

ولم نشأ أيضاً أن نطلق على كتابنا اسم « دفاع عن الفلسفة » ؛ وكانت حُجَّتُنا في ذلك أن مثل هذه التسمية قد توحي إلى القارىء بأن الفلسفة موضع شبهة أو ملامة أو اتهام ! حقاً إن خصوم الفلسفة كثيرون، ولكننا حتى لو سلمنا بأن الفلسفة في حاجة إلى دفاع ، فإننا لا نجد في أنفسنا من الجرأة ما يدفعنا إلى احتكار حق الدفاع عنها ، أو ما يشجعنا على التكلم باسمها ! وهذا واحد من كبار الفلاسفة المعاصرين — ألا وهو ميرلوبونتي — يتصدَّى في إحدى المُناسبات الجامعية الكبرى للنطق بلسان الفلسفة ، فلا ينصب من نفسه محامياً يتولى الدفاع عنها ، بل يُطلِقُ على افتتاحيته الفلسفية الممتازة اسم « ثناء على الفلسفة » ، بدلاً من أن يسميها باسم « دفاع عن الفلسفة » . (1) وأما نحن فإننا نرى أن خير وسيلة للإعلاء من شأن الفلسفة والإشادة بها والثناء عليها ، إنما هي العمل على بيان موضوع « الإشكال » في الفلسفة ، والاهتمام بالكشف عما تنطوي عليه رسالة الفيلسوف من مخاطرة فكرية ، وقلق وجوديّ ، وتجربة روحية خصبة ... وربما كان خير دفاع عن الفلسفة هو أن نثبت « الفلسفة » عن طريق « التفلسف » ، كما أثبت ذيوجانس « الحركة » عن طريق « التحرك »...

لقد درس ديكارت الرياضيات والطبيعيات والبلاغة والشعر ، كما درس المنطق والميتافيزيقا والأخلاق ، ولكنه خرج من كل هذه الدراسة بدرس واحد سجّله في كتابه الخالد «مبادىء الفلسفة» حيث نراه يقول : « إن الفلسفة وحدها

---

(1) M. Merleau-Ponty : " Eloge de la Philosophie " (Leçon inaugurale faite au Collège de France), Gallimard. 1953

هى التى تميّزنا من الأقوام المتوحّشين والهمجيين ؛ وإنما تقاس حضارة الأمة وثقافتها بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها ؛ ولذلك فإن أجلّ نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هى أن يمنحه فلاسفة حقيقيّين . . » . فلم يكن اهتمام ديكارت بالعلوم ليصرفه عن التفكير فى الحكمة والاهتمام بالبحث عن اليقين ، بل إننا لنراه يقر منذ البداية بأهمية التفلسف وضرورة البحث الميتافيزيقى ، حتى أنه لَيشُبِّهُ الرجل الذى يمتنع عن التفلسف بمخلوقٍ أعمى يسير معصوب العينين . وهو يقول فى هذا بصريح العبارة : « إن المرء الذى يحيا دون تفلسف لهو حقاً كمن يظل مغمضاً عينيه لا يحاول أن يفتحهما . ولا يمكن أن يقارن التلذذ برؤية كل ما يستكشفه البصر ، بالرضى الذى يُنال من معرفة الأشياء التى تنكشف لنا بالفلسفة » . ويستطرد ديكارت فيقول : « إنه لا جرم أن تكون الحكمة هى القوت الصحيح للعقول ، فإن الذهن هو أهم جزء فينا ؛ وطلب الحكمة لابدّ بالضرورة من أن يكون همنا الأكبر[1] » .

حقا إنه قد يروق للبعض أن يرفض التفلسف ، كما قد يحلو للبعض أن يغمض عينيه ، ولكن من المؤكد أنه من الأجدى على المرء أن يواجه الحقيقة ، كما أن من الأفضل له أن يستعمل عينيه لهداية خطواته . وليس أيسر على الإنسان — بطبيعة الحال — من أن يتخذ موقف اللامبالاة أو عدم الاكتراث ، ولكن ضرورات الحياة لابدّ من أن تجىء فتلزم كل فرد منا بتحديد موقفه من الأشياء ، والآخرين ، والله نفسه . ومهما أمعن المرء فى الاستخفاف بقضايا الوجود ، والانصراف عن مواجهة مشكلة الحقيقة ، فإنه لابدّ من أن تواجهه أزمات تضطره (فى هذه اللحظة أو تلك) إلى إثارة بعض المشكلات الروحية الخطيرة ..

---

(١) ديكارت : « مبادىء الفلسفة » ، ترجمة الدكتور عثمان أمين ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ص ٤٨ ، ٤٩ .

وعندئذ قد يجيء التفلسف ، فيعيد إلى الإنسان حضوره أمام الكون ، وحضوره أمام الآخرين ، وحضوره أمام الله أيضاً .

لقد روى لنا أحد مؤرخي الفلسفة أن الفيلسوف الألماني المعاصر ماكس شلر كان يقيم ندوة فلسفية يتناقش فيها مع طلبته حول كثير من مسائل الفكر والوجود . وكان الجميع يجدون لذة كبرى في مطارحة الآراء ، ومناقشة الأفكار ، بينما بقي طالب واحد صامتاً لا ينطق بكلمة ، ولا يبدي أية ملاحظة . وأوشك العام الدراسي أن ينتهي ، فأراد شلر أن يستحث الطالب المذكور على إبداء رأيه ، فما كان من هذا الطالب سوى أن أجابه بقوله : « إذا كان الكلام من فضة ، فإن السكوت من ذهب » ! وعندئذ هبّ شلر واقفاً ، وصاح في وجهه : « يا لك من مُزيّف نقود » ! ولم يجانب شلر الصواب ، فإن رفض الحوار هو ضرب من الاستخفاف أو عدم المبالاة ؛ والفيلسوف إنما يضع « عدم الاكتراث » على قدم المساواة مع الكذب ، والتضليل ، والتمويه ، والتشويه ، وشتى ضروب الزيف الفكري . وإذا كان التفلسف ضرورة ، فذلك لأن الآراء لا يمكن أن تستوي ، والمبادىء لا يمكن أن تتعادل ، والمذاهب لا يمكن أن تحيا في حالة تعايش سلمي . وما دام كل حوار هو في صميمه ضربٌ من « المواجهة » Affrontement ، فإن الفيلسوف لا بدّ من أن يتخذ صورة « الشخص » الذي يواجه الأشياء والأشخاص ، ويدافع عن رأيه مستوحيا تلك « الحقيقة » التي يعيش لأجلها . ومعنى هذا أن التفلسف هو في صميمه مواجهة لا تخلو من معارضة وصراع ، ولكنها « مواجهة » تقوم على احترام حق كل إنسان في التفكير ، لا على فرض حقيقتنا فرضاً على الآخرين . وليس المهمّ في عالم الفلسفة أن يتحقق بين المذاهب نوع من التعايش السلمي ، بل المهمّ أن يقوم بينها ضرب من « المواجهة » ، فيؤثر بعضها في البعض الآخر ، ويتأثر بعضها

بالبعض الآخر . والفيلسوف المستبصر حين يأبى أن يفرض على الآخرين حقيقة جاهزة تبدو كأنما هي مجرد « شيء » ، فإنه بذلك إنما يقدم الدليل على أنه يضع نفسه في خدمة « حقيقة » هي في الوقت نفسه « حياة » — . حقًّا إنّ الفيلسوف على ثقة تامة من أن المساومة بالحقيقة إنْ هي إلّا خيانة لها ، ولكنه مع ذلك مستعد دائمًا لتحقيق ضرب من « الوصال » بينه وبين الآخرين ، موقن دائمًا بإمكان التلاقي معهم على صعيد مرتفع . وليس الحوار الفلسفي سوى هذا الوصال الفكري الذي يتمّ بين شخصيات حية يتفتّح بعضها للبعض الآخر ، ويحترم كل منها حقيقة الآخر .

بيد أن كثيراً من مفكري العصر الحديث يميلون إلى استبعاد مفهوم « الحقيقة » ، ويجعلون من الفلسفة مجرد حلقة في سلسلة من الأحداث التاريخية . وهؤلاء لا ينظرون إلى أي « مذهب » فلسفي من حيث صدقه أو كذبه ، بل هم يقتصرون على تحديد موضعه من حتمية الأفكار بوصفه مجرّد حدّ في سلسلة من العلل والمعلولات . وليس من شك في أن مثل هذا التعليل التاريخي للمذاهب والأفكار كثيراً ما يفضي إلى القضاء على المعنى العقلي لكل فلسفة ، من أجل إحالتها إلى مجرد ظاهرة حضارية نسبية يتكفل بتفسيرها سياق الأحداث . ولكن الفيلسوف الحق يأبى أن يجعل من المذاهب مجرد شخصيات مسرحية تنطق بلسان قوة اجتماعية أو طبقة اقتصادية أو جماعة تاريخية ، وإنما هو يناقشها بلغة «المعقولية المنطقية» ، ويطالبها بتقديم مستنداتها الشرعية ، ويحاول الوصول إلى التحقق مما إذا كانت صادقة أم كاذبة[1] .

والواقع أنه إذا كانت النزعة الشكّيّة نفسها نزعة فلسفية ، فذلك لأنها تضع

---

(1) Cf. E. Bréhier: «Transformation de la Philosophie Française», Paris, Flammarion, 1950, pp. 7-8.

فى الاعتبار الأول « مشكلة الحقيقة » . وأما حين يُصْرَفُ النظر عن صدق القضية أو كذبها ، لكى يُكْتَفَى بالحكم عليها من الخارج حُكْماً نسبيًّا يستند إلى نوع من التفسير الأيديولوجى ، فهنالك لابدّ من أن تزول الفلسفة ، لكى يحل محلها صراع الطبقات الاجتماعية . ولسنا نريد بذلك أن ننكر صلة الفلسفة بالإطار الحضارىّ ، ولكننا نريد أن نؤكد أن الفلسفة ليست مجرد حلقة فى سلسلة من الأحداث . ولو أنَّنا اقتصرنا على النظر إلى الفلسفة بوصفها مجرد تمثيل اجتماعىّ ، وكأنما هى ظاهرة حضارية يتكفل بتفسيرها البلد أو الجنس أو الحقبة التاريخية ، لجعلنا منها مجرّد موضوع من موضوعات الدعاية ، أو مجرد مبدأ من مبادئ الانفصال ، فى حين أن الصبغة الرئيسية التى تميّز الفلسفة هى حرصها على « الكلية » واهتمامها ببلوغ مستوى « العمومية » . وسنحاول عند الحديث عن صلة الفلسفة بالسياسة ، وصلتها بالأيديولوجيا ، أن نعرض بالتفصيل لمناقشة هذه القضية[1] .

إن الفيلسوف ليزعم لنفسه أنه ينطق بلسان الإنسانية قاطبة ، وهو لهذا كثيراً ما يعتقد أنه قد استطاع أن يعبّر عن الحقيقة المطلقة . ويحكى فى هذا الصدد أن حريقاً شبّ فى منزل الفيلسوف الألمانى المعاصر هوسرل (١٨٥٩—١٩٣٨) ، فالتهمت النيران عدداً غير قليل من مخطوطات الفيلسوف . وجاء بعض أصدقائه المقربين إليه يعزونه عن هذه الخسارة الفادحة ، فما كان منه سوى أن أجابهم بقوله : « إن شيئاً لم يضع ! إنها الحقيقة ؛ والحقيقة لابُدّ دائماً من أن تنكشف فى خاتمة المطاف . » ! وهذه العبارة إن دلت على شىء ، فإنما تدل على أن الفيلسوف يميل بطبعه إلى إغفال الجانب الفردىّ التاريخىّ من تفكيره ، لكى يخلع على آرائه قيمة نهائية مطلقة ، وكأنما هى الحكم الأخير الذى لا يقبل نقضاً

---

(١) أضفنا فى هذه الطبعة الجديدة فصلا بأكمله عن « الصلة بين الفلسفة والأيديولوجيا » : (انظر الفصل العاشر) ، كما أضفنا فصلا آخر عن « صلة الفلسفة بالأخلاق » .

ولا إبراماً ! وليس بدْعا أن تتصف قضايا الفيلسوف — فى نظره هو — بطابع الصدق اليقينى ، فإن الاعتقاد ملازم للحكم ، والقضية صادقة دائماً بالنسبة إلى من يقررها . ولكن الفلاسفة لا يقفون عند هذا الحد ، بل هم يميلون إلى الظن بأن حقائقهم حقائق موضوعية مطلقة ، وكأنما هم قد استطاعوا أن يخرجوا على التاريخ وأن يتحرروا من أسر الزمن . والظاهر أن هذا الاعتقاد الذى تردد فى نفوس كبار الفلاسفة من أمثال ديكارت ، واسبينوزا ، وكانت ، وهيجل (وغيرهم) هو الذى عمل على اختلاط الروح الفلسفية بالنزعة الإيقانية القطعية ، حتى لقد استحالت « الفلسفة » فى نظر الكثيرين إلى مجرد « عقيدة » .

بيد أننا لو عدنا إلى تاريخ الفلسفة ، لاستطعنا أن نتحقق من أن « الحقيقة » لم تكن فى يوم ما من الأيام وقفاً على مذهب بعينه ، بل هى قد كانت دائماً أبداً موزعة بين سائر المذاهب . وإذا كان تاريخ الفلسفة مدرسة حقيقيّة يتلقن فيها المفكر دروس الإخاء الفكرى ، والوصال العقلى ، والتسامح المذهبى ، فذلك لأن هذا التاريخ تقرير لحقيقة عليا تؤكد قيمة الإنسان وحقه فى التفكير . وما كان تاريخ الفلسفة يوما مجرد مقبرة للأوهام البشرية ، أو مجرد سجل للأخطاء الإنسانية ، بل هو قد كان دائماً أبداً ندوة كبرى يتحقق فيها الوصال الحقيقى بين مفكرى الماضى والحاضر . ومهما أغلق الفيلسوف بابه على نفسه ، فإن فلسفته لا يمكن أن تجىء بمثابة مناجاة لنفسه ! حقا إن من طبيعة كل مفكر أن يتمسك بالحقيقة التى تملأ أفقه ، ولكن من واجب المفكر أن يتذكر دائماً أن تفكيره هو فى صميمه إجابة أو استجابة . فالفلسفة حوار وجدال ومواجهة ، والفيلسوف تلميذ قبل أن يكون أستاذاً . وليس تاريخ الفلسفة فى جوهره سوى شبكة من العلاقات الفكرية والمنازعات المذهبية ، وكأن حكماء العصور المختلفة يتبادلون الآراء ويتقارعون بالحجج !

إن الحقيقة — كما يقول يسبرز — ليست ملكا لأحد ، وإنما البشر جميعاً ملك للحقيقة . وإذا كان « الوصال » Communication هو جوهر الإيمان الفلسفى ، فذلك لأن البحث عن الحقيقة يضطرنا إلى الخروج من قوقعتنا الفكرية ، من أجل التفتح للآخرين والتلاقى معهم والاستجابة لهم . والفيلسوف الحق هو ذلك الذى يعلم أنه فى خدمة الحقيقة ، فيقنع بأن يكون مجرد شاهد لها ، بدلاً من أن يحاول تملكها واغتصابها . وشهادة الفيلسوف هى تقرير لنوع العلاقة التى تربطه بالوجود ، فهى التزام فكرى يتعهد فيه الفيلسوف بالوفاء لخبرته الروحية الخاصة ، أو يأخذ على عاتقه فيه أن يكون مخلصاً لتلك الحقيقة التى يحملها فى باطنه . والفيلسوف حين يضع فكرة « الشهادة » Témoignage محل فكرة « الحقيقة » Vérité ، فإنه بذلك إنما يعلن أنه مجرد « وسيط » تنكشف عن طريقه واقعة تعلو عليه . ومعنى هذا أن الفيلسوف « شاهد » يجاهد فى سبيل تحرير تلك الحقيقة التى يحملها فى باطنه ، فهو فى خدمة مبدأ متعال يضع تحت تصرفه فكره وشخصه معاً . وليست رسالة الفيلسوف سوى تلك المهمة الروحية التى يضطلع فيها المفكر بأداء هذه الشهادة على الوجه الأكمل .

حقا إن شهادات الفلاسفة مختلفات متباينات ، ولكنها جميعاً إقرارات حية تنطق بلسان الحقيقة . وقد تتصارع الآراء والمذاهب ، ولكن من المؤكد أن ثمة اتصالا خفيًا أو رابطة ضمنية تجمع بين تلك الآراء المتعارضة والمذاهب المتضاربة . ولعل هذا ما أراد التوحيدى أن يعبر عنه حينما أورد لنا مقالة لأفلاطون قال فيها : « إن الحق لم يصبه الناس فى كل وجوهه ، ولا أخطأوه فى كل وجوهه ، بل أصاب منه كل إنسان جهة . ومثال ذلك عميان انطلقوا إلى فيل ، وأخذ كل واحد منهم جارحةً منه ، فجسها بيده ومثّلها فى نفسه . فأخبر الذى مسّ الرِّجل أن خلقة الفيل طويلة مدورة شبيهة بأصل الشجرة

وجذع النخلة . وأخبر الذى مس الظهر أن خلقته شبيهة بالهضبة العالية والرابية المرتفعة . وأخبر الذى مس أذنه أنه منبسطٌ دقيق يطويه وينشره . فكل واحد منهم قد أدى بعض ما أدرك ، وكلٌ ما يكذب صاحبه ويدعى عليه الخطأ والغلط والجهل فيما يصفه من خلق الفيل . فانظر إلى الصدق كيف جمعهم ، وانظر إلى الكذب والخطأ كيف دخل عليهم حتى فرقهم . »[1]

والواقع أن من طبيعة الفكر البشرى أن يقصر نظره على ناحية واحدة من نواحى الوجود ، فهو قلما يصيب منه أكثر من جهة ، بينما تفوته منه جهات أخرى فطن إليها غيره . والذى يحدث أن الجهة التى يصيبها الفرد الواحد تكون فى العادة مغايرة لما يصيبه غيره من الأفراد ، فينشأ من ذلك الاختلاف والتنازع . والحال فى التفكير كالحال فى الإبصار : فإن المنظر الطبيعى الواحد يختلف أشد الاختلاف تبعاً للجهة التى ينظر منها الإنسان إليه ، حتى إنك لترى صورتين قد أُخذتا لمنظر واحد ، فتتوهم أنهما تمثلان منظرين مختلفين ، وما هما إلا صورتان قد أخذتا من جهتين مختلفتين لمشهد واحد بعينه . والفلاسفة أيضاً ينظرون إلى الحقيقة من « جهات » مختلفة ، فليس بدعاً أن تجىء نظراتهم متباينة متنوعة ، وما هى إلا « روايات » مختلفة لحقيقة شاملة تفلت من طائلة كل تحديد أو استيعاب . أما إذا عرفنا أن كل نظرة فلسفية إن هى إلا وجهة نظر جزئية تتسم بطابع خاص ، فهنالك قد نفطن إلى ضرورة ربطها بما عداها من وجهات النظر الأخرى ، حتى لا تكون مجرد فكرة هجينة لا تمتُّ إلى تاريخ الفكر البشرى بأدنى سبب . والحق أنه ليس ثمة « فلسفة فى ذاتها » ، بل هناك

---

(١) أبو حيان التوحيدى : « المقابسات » ، طبعة حسن السندوبى ، ١٩٢٩ ، المقابسة رقم ٦٤ ، ص ٢٥٩ .

« شهادات » فلسفية مختلفة يتكون من مجموعها ما يشبه « الحقيقة » . والفيلسوف العظيم إنما هو ذلك الذى ترتد إليه الإنسانية بين الحين والآخر ، واثقة من أنها لابد من أن تلقى عنده شهادة فكرية حية تجعل منه دائما أبدا مفكرا عصريًّا . وهكذا تكون خصوبة الفيلسوف سببا فى تجمع المفكرين المتأخرين حوله ، وكأنما هو مركز إشعاع تتلاقى عنده العقول ، ويتحقق عن طريقه ضرب من « الوصال » بين الأذهان .

حقا لقد وقع فى ظن البعض أن المذاهب الفلسفية عوالم منفصلة ليس بينها تداخل أو اتصال ، ولكن هؤلاء قد تناسوا أن الكلمة النهائية فى الحياة الفكرية لا يمكن أن تكون هى العزلة أو الانفصال . وإذا كان من شأن الفيلسوف الكبير أن يظهر على مسرح التاريخ بصورة « موحد الأفكار » أو « مؤلف الأذهان » ، فذلك لأنه يتيح للآخرين أن يروا من خلاله أكثر مما يراه كل واحد منهم بمفرده . ولئن كان كل عصر قد فهم سقراط ، وأفلاطون ، وأرسطو ، وديكارت ، وكانت ، وهيجل ، وغيرهم ، على طريقته الخاصة ، إلا أن تيارات الفكر فى كل زمان ومكان قد ارتدّت إليهم ، وتأثرت بهم ، وتلاقت عندهم . والظاهر أن هؤلاء المفكرين — كما قال برجسون — قد استطاعوا أن يكشفوا للإنسانيـة عن حقائق ميتافيزيقية كبرى ، فشقوا أمام الفكر البشرى سبلا جديدة لم تكن فى الحسبان . « ولو أننا أردنا أن ننفذ بفعل حدسى إلى صميم مبدأ الحياة ، لكان علينا أن نوليهم انتباهنا بكل عناية ، وأن نحاول بكل جهد أن نستشعر عن طريق التعاطف ما كان يدور فى قرارة نفوسهم . ولن يتسنى لنا أن ننفذ إلى أعماق السر ، إلا إذا صوّبنا أنظارنا نحو

القمم : فإن النار التى تثوى فى مركز الأرض لا تتجلى إلا فوق ذُرَى البراكين . »[١]

ولكن هل يكون معنى هذا أن التجربة الميتافيزيقية هى وقف على تلك الشخصيات الكبرى « التى استطاعت أن تستخرج الكثير من القليل ، وأن تخلق الشىء من اللاشىء ، وأن تضيف فى كل لحظة إلى ما فى العالم من خصب وثراء وجدة » ؟ . . . هل تكون الفلسفة وليدة الخبرات الممتازة ، والتجارب الأصيلة ، والحدوس المبدعة ؟ أليست الخبرة الفلسفية ظاهرة إنسانية عامة يشترك فيها سقراط مع المواطنين الأثينيين البسطاء فى الشوارع والأسواق والحوانيت ؟ ألا يتميز الحوار الفلسفى بأنه ذلك « الوصال الفكرى » الذى يتحقق بين المتخصصين وغير المتخصصين ؟ . . .

يبدو لنا أنه ليس للوعى الفلسفى من موضوع سوى الخبرة العادية : فنحن نتفلسف حين نفكر فى العالم ، والآخرين ، والتاريخ البشرى ، والحقيقة ، والحضارة . . . إلخ . ولكننا حين نتفلسف ، فإننا لا نعدّ هذه كلها وقائع جاهزة معدة من ذى قبل ، وكأننا بإزاء نتائج ليس لها مقدمات ، أو كأننا بإزاء أشياء تلقائية تفسر نفسها بنفسها ، بل إن من شأن الوعى الفلسفى أن يجىء فيكشف لنا عن الغرابة الأصلية التى تنطوى عليها كل تلك الظواهر ، والمعجزة الكبرى التى عملت على ظهورها إلى عالم الوجود . ولابد من أن تظهر « الميتافيزيقا » بمجرد ما يكف المرء عن الاستمرار فى سباته الطبيعى ، لكى يرفض « بينة » الموضوع ، حسيا كان أم علميا . فالفلسفة إنما تبدأ حينما يفطن المرء إلى ما يسم خبرته من ذاتية أصلية ، وقيمة جوهرية ، بوصفها « حقيقة » . والإنسان

---

(١) H. Bergson : "L'Enérgie Spirituelle", P. U. F., 1949, p. 25.

إنما يتفلسف حين يدرك أن لمعظم أفعاله ، سواء أكانت هي الحياء ، أم الشهوة ، أم الحب بصفة عامة ، دلالة ميتافيزيقية . ولو أننا اقتصرنا على النظر إلى الإنسان باعتباره مجرد آلة تحكمها قوانين طبيعية ، أو مجرد « حزمة من الغرائز » ، لكان في هذا قضاء مبرم على الفلسفة . ولكن الإنسان — لحسن الحظ — ما يزال يشعر في قرارة نفسه بأنه وعيٌ وحرية ، وهذا الشعور نفسه هو الذي يدفعنا إلى القول بأنه لن تزول الفلسفة اللهم إلا بزوال آخر مخلوق بشري على ظهر هذه البسيطة !

زكريا ابراهيم

مقدمة

يخيل إلىّ أنه ليس أروع فى الحياة من أن تكون هوايتك هى حرفتك !
وأنا رجل قد احترفت الفلسفة ، ولكننى أستطيع مع ذلك أن أقول مع شوبنهاور
إنه « إذا كان ثمة أناس يعيشون من الفلسفة ، فإننى قد اخترت أن أعيش
للفلسفة . » وأنا أعلم تمام العلم أن الفلسفة لم تعد بضاعة رائجة فى عصرنا الحاضر ،
فقد وقع فى ظن الكثيرين أن العلم قد خلع الفلسفة عن عرشها إلى غير ما رجعة ،
ولكننى مع ذلك لا زلت أعتقد أنه ليس كالفلسفة رسالة تستحق أن يعيش
من أجلها المرء . وماذا عسى أن تكون الفلسفة فى صميمها إن لم تكن تلك الدراسة
الجدية التى يضطلع بها موجود ناطق يبغى الفهم وينشد المعرفة ويلتمس
الحقيقة ؟ . . . إننا لنسمع عن شخصيات عظيمة كرست حياتها لخدمة البحث
العلمى ، فعاشت من أجل العلم ، ولكننا ما نكاد نتحدث عن تكريس الحياة
لخدمة التفكير الفلسفى ، حتى يبتدرنا الناس بقولهم : « وهل كانت الفلسفة يوماً
غاية فى ذاتها حتى يحيا المرء من أجلها ؟ » . ولكن ، كيف لا تستحق الفلسفة
أن يحيا المرء من أجلها ، وهى تلك الرسالة الإنسانية الكبرى التى تفرضها علينا
طبيعتنا العقلية نفسها ؟ . أليس الموجود البشرى بطبعه هو ذلك المخلوق المتسائل
الذى لا يكاد يكف عن إثارة المشاكل ؟ . فكيف لا تكون الفلسفة قوته اليومى ،
وهى غذاؤه الروحى الذى هيهات له أن يستغنى عنه ، اللهم إلا إذا تنازل
عن عقله ، وارتضى لنفسه أن يتخلى عن إنسانيته ؟ . . . إننا لننسى فى كثير

من الأحيان أن موضوع الفلسفة الأول هو البحث فى مشكلة المصير ؛ ولا شك أنه ليس ثمة مشكلة يمكن أن تكون أشد خطورة بالنسبة إلينا من مشكلة الوعى الذى يمكن أن يحصله كل منا عن ذاته ، مع ما يقترن به من شعور عميق بالمعنى الذى ينطوى عليه وجوده ، وإدراك واضح للمكانة الخاصة التى نشغلها فى صميم العالم ككل . فليس بدعا أن يجد البعض فى الفلسفة رسالة كبرى تستحق أن يعيشوا من أجلها ، خصوصا إذا عرفنا أن « الحكمة » كانت دائماً أبداً حلماً عزيزاً على أنصاف الآلهة ! .

بيد أننا لو نظرنا إلى تلك المشكلات العديدة التى دأب الفلاسفة على إثارتها فى كل زمان ومكان ، فقد نجد أنفسنا مدفوعين إلى القول مع البعض بأن الفلسفة ماهى إلا سجل لأخطاء العقل البشرى ! . ولكننا نغمط الفلسفة حقها ، لو أننا حكمنا عليها بما تُقدم من حلول ، لا بما تضع من مشكلات . أو ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إن الفلاسفة ينقسمون إلى طائفتين : فلاسفة المشكلة وفلاسفة الحل ؛ فلاسفة السؤال وفلاسفة الجواب ؛ فلاسفة لديهم سؤال عن كل شىء ، وفلاسفة لديهم جواب لكل شىء ! . ولعل من سوء حظ الفيلسوف أنه ما يكاد يخطو بضع خطوات فى ميدان التفكير الفلسفى ، حتى يتعرض لخطر المذهبية ، فلا يلبث فى خاتمة المطاف أن يصبح أسيراً لمذهب بعينه لا يستطيع منه فكاكا ! وهكذا يستحيل الإنسان الذى كان لديه سؤال عن كل شىء ، إلى إنسان لديه الجواب على كل شىء ! أما الفيلسوف الحقيقى فإنه لا يمكن أن يرى فى الفلسفة سوى مخاطرة روحية يقوم بها إنسان لا يملك أن يضع حدا لعملية « حوار الذات مع الذات » ؛ لأن هذا الحوار عنده فعل لا ينقطع أبداً ، بل تصبح فيه الأجوبة نفسها أسئلة جديدة ، دون أن يكون ثمة توقف على الإطلاق . ومعنى هذا أن التأمل الفلسفى عملية متصلة لا يمكن أن تتوقف ؛ اللهم

إلا إذا تنكرت الفلسفة لنفسها . وحين يدرك الفيلسوف أن واجبه الأول هو الوفاء للوجود ، فإنه لابد من أن يدع مجال البحث مفتوحا دائما أبداً . وتبعاً لذلك ، فإن الفيلسوف إنسان « سالك » هيهات أن يصبح يوما « واصلا » ! . وليس التفكير الفلسفى — على حقيقته — سوى شعور المرء بأنه ما يزال عليه أن يحقق مهمة لم يستطع أحد من قبله أن ينهض بتحقيقها ! أجل ، فإن الفيلسوف لابد أن يمحو كل شىء ، لكى يبدأ كل شىء من جديد ! ألم يشعر كل من ديكارت ، واسبينوزا ، وكانْت ، وهيجل ، وهوسرل (وغيرهم) ، أن الفلسفة بأسرها قد بدأت على يديه ، وكأن لم تكن من قبله فلسفة ، أو كأنما هو قد أعاد بناء كل شىء من جديد ؟ ! ألم يقل شوبنهاور « إنه لا يمكن أن تقوم فى العصر الواحد سوى فلسفة واحدة ، كما أنه لا يمكن أن توجد فى خلية النحل الواحدة سوى ملكة واحدة ؟ » فهل نقول إن الفلاسفة عناكب سامة يحيا كل منها داخل خيوطه الخاصة ، ولا يقرب الواحد منها غيره إلا لمهاجمته والاعتداء عليه ؟ أو بعبارة أخرى ، هل نصور الفلاسفة بصورة الحيوانات الضارية التى لا يأنس بعضها إلى بعض ، ولا تتلاقى إلا لكى تتنازع وتتصارع ، وتتشابك وتتشاجر ، دون رحمة ولا هوادة ؟

الواقع أن الأنانية الفلسفية كثيرا ما تستبد بالمفكرين ، فنرى الواحد منهم يتحدث عن محاولاته الفكرية بقوله « فلسفتى » أو « مذهبى » ، وكأنما هو « يملك » فلسفة أو مذهبا ، كما « يملك » المرء بيتا أو سيارة أو قطعة من الأرض (مثلا) ، فى حين أن فكر الفيلسوف هو أبعد ما يكون عن القوقعة التى يقبع فيها ويحتمى بها ، أو القمقم الذى يتسلل إليه ويختبىء فيه ! والحق أن الفلسفة ليست تركة يتنازع عليها جماعة من الورثة المتخاصمين ، بل هى تراث إنسانى مشترك تعيش عليه البشرية قاطبة ، بحيث قد يعسر على مؤرخ الفلسفة أن يحدد

القسط الذى أسهم به كل مفكر فى تكوين هذا التراث الإنسانى الخالد . ومن هنا فإن أصداء « الفلسفة الخالدة » Philosophia perennis لابد من أن تتردد فى كل ما يجرى على أقلام مفكرى العصر ، حتى ولو بدت لهم أفكارهم جديدة كل الجدة ، أصيلة أصالة مطلقة !

بيد أن القول بوجود « فلسفة خالدة » لا يعنى أن يحصر الفيلسوف جهوده فى دراسة المذاهب ، وتتبع تاريخها ، ومحاولة تصنيفها ، ووضع الشروح والتعليقات عليها ، بل لابد للفيلسوف من أن يمضى مباشرة نحو المشكلات الفلسفية محاولا أن يعيشها . ومن هنا فقد يصح أن نقول — بمعنى ما من المعانى — : إن على كل فيلسوف أن يثير قضايا الفكر والوجود لحسابه الخاص ، وكأن الفلسفة بأسرها إنما تظهر إلى الوجود للمرة الأولى على يديه ! فلا حياة للفلسفة إن لم يحاول الإنسان أن يفلسف حياته ويحيا فلسفته ، ولا قيام للتفكير الفلسفى إن لم نجعل نقطة انطلاقنا هى « الإنسان » نفسه ، بوصفه ذلك الموجود الذى لا يكاد يكف عن وضع نفسه موضع التساؤل . وما أصدق جبرييل مارسل حينما يقول : « إن ذلك الذى لم يعش هذه المشكلة أو تلك من مشكلات الفلسفة ، أعنى ذلك الذى لم يجد نفسه معانقاً لها ، مأخوذاً فى حبالها ، لا يمكن أن يفهم ماذا كانت تعنى تلك المشكلة بالنسبة إلى من عاشها قبله . »

حقاً إن البعض ليظن أن الفلسفة ما هى إلا تركيب فكرى ضخم ، أو بناء عقلى شامخ ، أو تفكير لفظى ملفق ، ولكن هؤلاء ينسون أن الفلسفة (كما قلنا فى موضع آخر) هى استفهام وتساؤل ، لا مجرد إثبات أو نفى . . . وإذا كان بعض الفلاسفة قد وقع تحت سحر « المذهبية » ، فأراد لفلسفته أن تتخذ صورة مغلقة ، وكأنما هى قد استطاعت أن تحتكر الحقيقة لنفسها ، فإن من واجبنا منذ البداية أن نثور على هذه النزعة المذهبية المتطرفة ، لكى نترك

فلسفتنا حرة ، متفتحة ، مَسامية ، ذات منافذ ! وإذا كان ثمة عبارة طالما وددت لو أنني كنت قائلها قبل صاحبها ، فتلك هي عبارة كيركجارد حين يقول : « إن فيلسوف المذهب لهو أشبه ما يكون برجل ابتنى لنفسه قصراً شامخاً ، ولكنه ظل يسكن كوخا حقيراً إلى جواره . . . وما كان فكر الإنسان سوى المسكن الذي يعيش فيه ويستظل بظله » . وكلنا يذكر بلا شك ثورة برجسون على التركيبات الضخمة ، والمذاهب الشامخة ، والتصورات الجاهزة ، والمفاهيم المتحجرة ؛ ولكننا مع ذلك كثيراً ما ننساق وراء إغراء « المذهبية » ، فنأبى إلا أن نبني لأنفسنا صروحا ميتافيزيقية هائلة ، نقنع بتأمل أعمدتها الضخمة وقبابها الشاهقة ، دون أن نسائل أنفسنا يوماً هل تصلح حقاً لسكنى الآلهة !

وإنا لنعجب أحياناً حين نرى الفلاسفة يثيرون من المشكلات ما لا موضع لإثارته في رأينا نحن ، وكأنما يحلو لهؤلاء الحيارى أن يشككوا الناس في كل شيء ، وأن يثيروا الشبهات حول كل موضوع ! ولكننا ننسى في الحقيقة أنه إذا كان الرجل العادي يرى كل شيء طبيعياً مألوفاً ، فإن الفيلسوف لابد من أن يظل حائراً مندهشاً متعجباً أمام كل شيء ! وقديما قال أرسطو : « إنما الدهشة هي الأم التي أنجبت لنا الفلسفة ! » . . . فالفيلسوف لا يملك سوى أن يقف ذاهلاً أمام سر الوجود ، وكأنما هو حَدَثٌ صغير يشهد العالم للمرة الأولى ، فلا يكاد يكف عن إثارة السؤال تلو السؤال ، ولا يكاد يفتح فمه إلا لكي ينطق بكلمة « لماذا ؟ » . ويأبى بعض الناس إلا أن يتطلبوا من الفيلسوف أجوبة محددة ، وآراء حاسمة ، وحلولا نهائية ، ولكن الفيلسوف نفسه حينما يلتقي بشيئين مختلفين ، فإنه (كما قال أفلاطون) كثيراً ما يحذو حذو الطفل حين يختار هذا وذاك معا ! وليس أيسر بطبيعة الحال من أن نتهم

الفلسفة بأنها تعقيد لما هو واضح ، لا إيضاح لما هو معقد ، ولكننا عندئذ إنما ننسى أن الوضوح لا يكون على حساب العمق ، وأن التعقيد ليس فى ذهن الفيلسوف ، بل فى قرارة الوجود نفسه ! ولو كان الوجود حقيقة بيِّنة متجانسة ، لما استحال على الفيلسوف أن يصوغه فى قالب محدد ؛ ولكن الوجود مع الأسف حقيقة غامضة متناقضة ، فهو لا يمكن أن يصاغ فى مجموعة من القوالب الجامدة المتحجرة ، أو الصيغ المنطقية المتساسلة . وليس أمعن فى الخطأ من أن نطالب الفيلسوف بأن يقدم لنا عن الوجود مثل هذه الصورة الساذجة المبسطة ، وكأن على الفيلسوف أن يحل كل مشكلات الوجود على صورة معادلات رياضية سهلة ، فى حين أن الفلسفة لا تبدأ حقا إلا حينما يلتقى المرء باللامعقول ، وحينما يشعر بالتناقض ، وحين يدرك أن الوجود يخرج على المنطق !

وهنا قد يقول قائل : « ولكن ، ماذا عسى أن تكون جدوى الفلسفة ، إذا كانت كل مهمتها إنما تنحصر فى إثارة بعض الأسئلة التى لن يكون لها يوماً جواب ؟ » . وردّنا على هذا الاعتراض أنه ليس من شأن الفيلسوف أن يتفنن فى إثارة مشكلات غير معقولة لا تقبل الحل ، بل إن من طبيعة الفيلسوف ألا يقنع بأية مجموعة نهائية من الأجوبة ، مهما بدت له يقينية قاطعة ؛ فإن الفلسفة لا تعرف النتائج الحاسمة والتأكيدات الجازمة والحلول الصارمة . وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا مع ماركس : «إن الإنسانية لا تثير من المشكلات إلا ما هى قديرة على حله » ؛ ولكن على شرط أن نتذكر أن المقصود بهذه العبارة هو أن ثمة ضرباً من التماسك بين السؤال والجواب ، وأن لكل حقبة من الحقب الفكرية أسئلتها وأجوبتها التى تتلاءم مع طبيعة تفكيرها . . . والواقع أن كل سؤال إنما ينطوى بوجه ما من الوجوه على إجابته ، لأنه يفترض ضرباً من التنظيم الخاص للتجربة ، بحيث إننا قد نستطيع أن نلمح من خلال

ذلك القلق الفكرى الذى ينطوى عليه السؤال ، نوع الترضية العقلية التى ستكون هى الكفيلة بإزالته أو التخفيف من حدته . ولما كان الوعى البشرى لا يجزع لشىء قدر جزعه للخلاء أو الفراغ ، فإننا قلما نلتقى عبر التاريخ بسؤال فلسفى واحد قد بقى بدون جواب على الإطلاق ! ومن هنا فقد اصطبغت الفلسفة فى كل عصر من العصور بنوع الإطار الحضارى الذى عاش بين ظهرانيه شتى الفلاسفة ، كما يظهر بوضوح من تسلم كل فيلسوف لتراث عصره الفكرى ، من أجل معاودة القيام بتلك المخاطرة الفكرية الكُبْرَىٰ التى ينطوى عليها فعل التفلسف ، فى ضوء المعارف التى كانت سائدة فى عَصرِه . ولكن هذا لا يمنعنا من أن نعود فنقول : إن الفيلسوف هو رجل الإنكار والانفصال والمعارضة ؛ فهو لا يمكن أن يكون مجرد صدى لعصره ، بل لابد له من أن يشرئب بعنقه نحو ذلك « المجهول » الذى لا زال سراً خافياً على رجال عصره ؛ حتى لا يقنع الناس بما بين أيديهم من حقائق ، بل حتى لا يستنيم العلماء أنفسهم إلى ما حصلوا من معارف . وليست الصبغة التساؤلية للفلسفة سوى مجرد تعبير عن عملية « التعالى » التى ينطوى عليها كل بحث فلسفى . . .

والحق أن كل من يزعم لنفسه أنه قد استطاع أن يرى بوضوح كل شىء ، إنما يقلع عن البحث والتفلسف ، وكل من لا يسلم بوجود أى « سر » ، إنما يلغى كل تفكير وتساؤل . ولعل هذا هو ما عناه يسبرز حينما قال : « إن التفلسف فى صميمه ما هو إلا اعتراف بالتواضع العميق الذى تفرضه علينا حدود المعرفة العلمية الممكنة ، وبالتالى فإنه تفتح كامل للذهن أمام آفاق ذلك « المجهول » الذى يمتد فيما وراء كل معرفة موضوعية » . وعلى الرغم من أن كل فلسفة لابد من أن تنطوى على اعتراف ضمنى بقدرة العقل على المعرفة ، فإن الفيلسوف قلما ينسب إلى الوجود شفافية مطلقة تجعل منه كتابا مفتوحاً أمام العقل !

ولو كان فى وسع الفكر أن ينفذ إلى أعماق الوجود فى سهولة ويسر ، لما قامت لمشكلة الفلسفة قائمة ، ولتحقق التكافؤ المطلق بين الذات والموضوع ! ولكن الفلسفة (مع الأسف) لا تكاد تنفصل عن ذلك الدوار العقلى الذى اعتبره جبرييل مارسل شرطاً إيجابيا لكل تفكير ميتافيزيقى جدير بهذا الاسم . وليست الضرورة الميتافيزيقية مجرد حب استطلاع محض ، وإنما هى شوقٌ ملحّ يمكن أن نسميه باسم « الحنين إلى الوجود » ، وكأن لدينا نزوعاً قوياً نحو امتلاك الوجود بالفكر . فالفيلسوف هو أشبه ما يكون برجل مريض يبحث عن « وضع » يمكن أن يرتاح إليه ! والمرء إنما يصبح فيلسوفا حينما يشعر بأن وضعه بالقياس إلى الواقع هو مما لا سبيل إلى تقبله . بل إننا حتى لو رجعنا إلى صميم ذواتنا ، لوجدنا أن وجودنا الإنسانى نفسه ليس من الشفافية بحيث يدرك الفكر نفسه ، على نحو ما يرى الإنسان صورته فى المرآة ! ولم تقم الفلسفة إلا يوم أدرك الإنسان أن وجوده نفسه هو فى صميمه سر لا بد له من أن يعمل على استجلاء كنهه ! ولكن العقل البشرى الذى دأب على إثارة المشكلات ، ما كان ليأخذ « الفلسفة » على أنها قضيــــة مسلّمة ، بل هو سرعان ما جعل « التفلسف » نفسه مشكلة ! وهكذا اختلف الفلاسفة حول معنى الفلسفة ، على الرغم من اعترافهم ضمناً بأهمية التفكير الفلسفى ، فنشأت من ذلك مشكلة الفلسفة : ما موضوعها ، وما منهجها ، وما غايتها ، وما قيمتها . . . إلخ . وارتد الفكر البشرى إلى ذاته فراح يسائل نفسه عن شرعية التأمل الفلسفى ، وإلى أى حد يمكن الخوض فيه ، وكيف السبيل إلى تعيين حدوده وتحديد معالمه . . . إلخ . . . ودب الخلاف بين الفلاسفة حول صلة دراستهم بما عداها من الدراسات ، فنشأت من ذلك مشكلة الصلة بين الفلسفة والدين من جهة ، وبينها وبين العلم من جهة أخرى .. ثم تنوعت الاتجاهات ، وتعددت النزعات ،

وكادت الفلسفة أن تلامس بعض الفنون ، فنشأت من ذلك مشكلة الصلة بين الفلسفة والأدب ، بل أصبح البعض لا يرى حرجاً فى أن يمزج الميتافيزيقا بالشعر . وعلى العكس من ذلك ، أراد البعض أن يحد من دائرة الفلسفة ، بعد أن استقلت عنها معظم العلوم ، فذهب إلى أن مهمتها لا تكاد تعدو العمل على تحليل المفاهيم العلمية تحليلا لغويا منطقياً . . . وهكذا أصبحت الفلسفة نفسها مشكلة ؛ فارتد الفلاسفة إلى أنفسهم ، بعد أن تشكك قوم منهم فى مدى شرعية دراستهم ، وصارت مشكلة « التفلسف أو عدمه » هى أول موضوع عندهم للتفلسف ! . وسنحاول فيما يلى أن نعمل بنصيحة أرسطو ، فنتفلسف لكى نثبت لزوم « التفلسف » .

زكريا إبراهيم

الفصل الأول

تطور التفكير الفلسفي

١ — اعتاد مؤرخو الفلسفة من الغربيين أن يرجعوا نشأة الفلسفة إلى الطبيعيين الأولين، وكأن التفكير الفلسفي قد ظهر إلى عالم الوجود للمرة الأولى في ملطية على يد طاليس الذى عاش في القرن السادس قبل الميلاد ! . فهل يكون معنى هذا أن الحاجة إلى الفلسفة لم تكن معروفة قبل ذلك التاريخ، أو أنه لم يحدث شيء فى تاريخ التفكير البشرى قبل أن يظهر طاليس ؟ أليس من الغريب حقا أن تكون الإنسانية قد ظلت كل هذا الأمد الطويل بدون فلسفة، إلى أن قام فى آسيا الصغرى على حين فجأة مفكرون يونانيون تمخضت أذهانهم عن بعض الأفكار الفلسفية ؟ حقا إن التفكير الفلسفى الصحيح — كما لاحظ هيجل — لم يظهر إلا بعد أن فرغت الإنسانية من مطالب الحياة المادية ومستلزمات الصراع الطبيعى، ولكن من المؤكد أن « الأسطورة » قد مهدت للفلسفة، فكان لكل شعب من الشعوب خرافاته الحيوية التى كانت تشبع حاجته إلى الفهم وميله إلى المعرفة . هذا إلى أن الفلسفة الغربية نفسها — باعتراف الكثيرين من المؤرخين — قد وقعت تحت تأثير الكثير من التقاليد الشرقية (سواء أكانت دينية أم إشراقية أم صوفية أم غيبية) سواء كان ذلك فى نشأتها أو خلال مراحل تطورها . فليس فى استطاعتنا إذن أن نُرجع نشأة الفلسفة إلى جنس بعينه، أو إلى حقبة بعينها، بل لا بد لنا من أن نقرر منذ البداية أنه ليس لتاريخ الفلسفة نقطة انطلاق معروفة، لأن التفكير الفلسفى لم يكن

فى يوم ما من الأيام وقفاً على قوم دون قوم أو على شعب دون شعب ! ولو أننا أطلقنا لفظ « الفلسفة » على أية حكمة إنسانية ، أو أية صورة يكونها الإنسان لنفسه عن العالم ، أو أى وعى بشرى يحصّله الإنسان عن الواقع ، لكان فى وسعنا أن نقول إن التفكير الفلسفى حق إنسانى لا شأن له بخطوط الطول والعرض ، ولا علاقة له بمسائل الجنس والدين واللون . . . إلخ[1] .

والحق أنه ما دام الإنسان حيواناً ناطقاً ، فإنه لا يمكن أن يشهد الطبيعة دون أن يستخدم عقله فى محاولة تفهم ظواهرها ؛ وهو إذا لم يُعمل عقله بطريقة شعورية واضحة ، فإنه لابد من أن يعمله بطريقة غريزية مبهمة . وليس فى وسع الإنسان أن يستغنى تماما عن كل تفكير فلسفى ، لأن من طبيعة العقل البشرى أن يحاول التعرف على حقيقة مركزه فى الكون . وحسبنا أن نرجع إلى تاريخ الشعوب ، شرقية كانت أم غربيّة ، لكى نتحقق من أن الفلسفة ماثلة بالضرورة فى كل زمان ومكان ، سواء أكان ذلك فى الأساطير الشعبية ، أم فى الأمثال والحكم التقليدية ، أم فى الآراء السائدة بين الناس ، أم فى التصورات السياسية التى يأخذ بها المجتمع . . . إلخ . وحتى أولئك الذين يظنون فى أنفسهم أنهم أبعد ما يكونون عن الفلسفة ، إنما هم فى الحقيقة فلاسفة رغم أنوفهم ، وإن كانوا فى الحقيقة هواة متقلبين أو مفكرين مذبذبين ينتقلون من فكرة إلى أخرى ، دون أن يكون لديهم شعور واضح بما يفعلون ! . ومعنى هذا أن التفكير الفلسفى ظاهرة بشرية مشاعة . وما دامت الفلسفة ضرورة إنسانية ، فهيهات لأحد أن يستغنى عنها أو أن يتخلص منها . حقا إن الفلسفة قد تكون (كما قال كارل يسبرز) شعورية أو لا شعورية ، واضحة أو مبهمة ، حسنة أو سيئة ، ولكنها فى كل هذه الحالات

---

(١) G. Gusdorf : "Traité de Métaphysique", Paris, Colin, 1956, p 7.

لا تخرج عن كونها فلسفة . وكل من ينبذ الفلسفة ، إنما يؤكد بذلك أن له فلسفته ، دون أن يفطن هو نفسه إلى ذلك[1] ! وهكذا قد يكون فى وسعنا أن نقول : إن التفكير الفلسفى قد نشأ بمجرد ما استطاع الإنسان أن يمارس وظيفته بوصفه كائنا ناطقاً يهمه أن يتعقل وجوده ، ويحدد علاقته بالعالم والآخرين .

٢ — والظاهر أن كلمة « الفلسفة » عند اليونان الأولين كانت تدل على معنى عام كل العموم ، إذ كانت تعنى كل معرفة محضة لا تتوخى أية غاية عملية ، أو أية فائدة مادية . فلم تكن « الفلسفة » تشير إلى مفهوم خاص ، بل كانت تشير إلى حب الاستطلاع عامة ، وبالتالى فإنها كانت تعنى كل جهد يقوم به العقل فى سبيل تزويد صاحبه بالمعارف الجديدة . وهكذا كانت الفلسفة مرادفة للعلم ، والعلم هنا هو ما يعارض الفن ، من حيث إن الفن إنما يتوخى النافع أو المفيد ، فى حين أن الفلسفة معرفة منزهة عن كل غرض . . . ونحن نجد كلمة « الفلسفة » لأول مرة عند هيرودوت الذى روى عن كريسوس أنه قال لصولون : « لقد سمعت أنك جبت كثيراً من البلدان متفلسفاً ، بغية ملاحظتها واكتشاف معالمها » . ثم لم تلبث هذه الكلمة أن أصبحت تعنى عند اليونان حب الحقيقة فى شتى صورها ، وفن إجادة التعبير وإصابة التفكير ؛ أعنى كل ما من شأنه أن يزيد حظ الفرد من التهذب والإنسانية .

وتبعاً لما تواترت به الرواية ، يعد فيثاغورس (العالم الرياضى المشهور الذى عاش فى القرن الخامس قبل الميلاد) أول من وضع معنى محدداً لكلمة « الفلسفة » ، فقد نسب إليه أنه قال : « إن صفة الحكمة لا تصدق على أى مخلوق بشرى ، وإنما الحكمة لله وحده . » وهكذا قال فيثاغورس عن نفسه إنه محب للحكمة ،

---

(١) K. Jaspers : "Introduction à la Philosophie", Plon, 1951, p. 8

وإنه حسب الإنسان شرفا أن يهوى الحكمة ويجدّ فى طلبها . ومما يروى عن فيثاغورس أيضا أنه قال : « إن الحياة أشبه ما تكون بحفلة رياضية ، فهناك قوم يختلفون إليها للاشتراك فى الألعاب ، وقوم للقيام ببعض المبادلات التجارية ، وآخرون — وهم صفوة المواطنين — يأتون للتأمل والمشاهدة . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الحياة ، فإن ثمة أناساً لا يعنيهم منها سوى حب المجد ، وآخرين لا يبغون من ورائها سوى تحقيق منافعهم وإشباع شهواتهم ؛ فى حين لا ينشد الفلاسفة من ورائها سوى الاهتداء إلى الحقيقة » .

بيد أننا ما نكاد نخوض فى صميم الفلسفة اليونانية حتى لا نلبث أن نتحقق من أن كلمة فلاسفة الإغريق قد تفرقت حول مفهوم لفظ « الفلسفة » . فالفلاسفة الطبيعيون (مثلا) لم يكونوا يفهمون من الفلسفة إلا أنها بحث عن العناصر ، وسعى من أجل الكشف عن أصل الكون . حقاً إن فلسفتهم كانت مستوعبة لكل ميادين المعرفة البشرية التى كانت سائدة فى ذلك الوقت ، ولكنها كانت متجهة اتجاهاً كلياً نحو العالم الخارجى ، فلم تكن تتجاوز فى دراستها مسائل « نشأة الكون » ، و « تفسير الطبيعة » ، ورد الكثرة إلى الوحدة ، أعنى أنها كانت فلسفة كونية (كوسمولوجية) محضة . ثم جاء السوفسطائيون فاحترفوا الجدل والخطابة ، وجعلوا من الفلسفة ضرباً من التلاعب اللفظى الذى يعين صاحبه على تأييد القول الواحد ونقيضه على السواء . ولم تلبث النزعة الشكية أن تطرقت إلى الفلسفة على يد بروتاغوراس وجورجياس ، فشاع القول بالنسبية ، وفقد الكثيرون إيمانهم بالحقيقة المطلقة ، وأصبح هدف الفلسفة هو الجدل لمجرد الجدل ، لا لطلب الحق أو إصابة اليقين .

ثم ظهر سقراط فأحدث ثورة كبرى فى نطاق الفلسفة ، إذ وجّه الدراسات الفلسفية وجهة جديدة حين انصرف عن دراسة الطبيعة من أجل الانهماك

فى دراسة الإنسان وقد روى شيشرون عن سقراط أنه « أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، وأدخلها إلى صميم المدن والبيوت » . ومعنى هذا أن سقراط قد حول الفلسفة إلى دراسة الأخلاق والسياسة ، بدلا من الاقتصار على البحث فى الفلك والطبيعة . ولكن سقراط لم يقف عند حد الدفاع عن الأخلاق ضد مهاترات السوفسطائية ، بل هو قد حرص أيضاً على وضع منطق عقلى قوامه الإيمان بالعقل ، والعمل على الوصول إلى الأفكار العامة أو المدركات الكلية . وليس من شك فى أن الفلسفة مدينة بالكثير لسقراط ، ذلك الفيلسوف العظيم الذى عاش فلسفته وفلسف حياته ، فكان نموذجاً حياً للمفكر المخلص الذى يمضى مع منطق مذهبه حتى النهاية ! وحسب سقراط فخراً أن يكون هو صاحب العبارة المشهورة : « أيها الإنسان ، اعرف نفسك » ! ولكن معرفة النفس لا تتأتى إلا إذا كان ثمة علم ، والعلم إنما يقوم على الكليات أو الأفكار العامة ، فلم يكن بد من أن يهتم سقراط بالبحث عن المدركات الكلية ، والعمل على إقامة العلم على أسس متينة ثابتة . ونحن نعرف كيف حرص سقراط على وضع منهج فلسفى محكم ، فكان يصطنع الجهل ، ويقف من أدعياء المعرفة موقف التهكم ، لكى لا يلبث أن يستخلص الحقائق من نفس محدثه عن طريق الأسئلة المنظمة والاعتراضات المنطقية ، وفقاً لعملية جدلية تهيىء النفس لقبول الحق . وهذا المنهج «السقراطى» الذى اصطلحنا على تسميته باسم « منهج التهكم والتوليد » هو الأصل الذى تفرع عنه المنهج الجدلى الذى سنراه عند أفلاطون ، والمنهج التحليلى أو القياسى الذى سنلتقى به من بعد عند أرسطو . ولسنا نريد أن نخوض فى صميم فلسفة سقراط ، وإنما حسبنا أن نقول إنه أول من جعل من الفلسفة علم الماهيات أو المعانى . . .

ثم جاء أفلاطون فسار على نهج أستاذه سقراط ، وجعل من معرفة الذات نقطة البداية فى كل بحث فلسفى ، ولكنه لم يلبث أن أرجع إلى الفلسفة طابعها

العام ، إذ جعلها تستوعب موضوعات الطبيعة والنفس والأخلاق وما وراء الطبيعة . . . إلخ . حقا لقد اهتم أفلاطون على وجه الخصوص بدراسة المشكلات النظرية والعملية التى تنطوى عليها الحياة البشرية ، ولكنه لم يغفل مع ذلك مسائل الطبيعة والعناصر الكونية والمبادىء الميتافيزيقية . . . إلخ . وهكذا أصبحت الفلسفة عند أفلاطون هى اكتساب العلم ، وموضوع العلم هو الوجود الحقيقى الثابت الضرورى ، لا الأشياء المحسوسة التى لا تكف عن التغيُّر ، ولا تنطوى على أية حقيقة أو ثبات . وإن أفلاطون ليفرق أيضاً بين المعرفة والظن ، فيقول إن العلم الحقيقى هو المعرفة بالمثل أو الماهيات ، فى حين أن الظن الصائب إنما يهتدى إلى الحقيقة عن طريق الصدفة المواتية أو الاتفاق السعيد ! . ولا شك أن القارىء يذكر ما لنظرية المثل من أهمية عند أفلاطون : فإن موضوع العلم عنده هو تلك المثل أو الصور أو الماهيات التى هى فى نظره مبادىء المعرفة والوجود على السواء . ولكن المهم أن الفلسفة قد اكتسبت على يد أفلاطون صبغة ميتافيزيقية ، فأصبحت تعلو على كل من علم الطبيعة وعلم الأخلاق ، وإن كان أفلاطون نفسه لم يستخدم لفظ « الميتافيزيقا » للإشارة إلى مشكلات ماوراء الطبيعة . وأما المنهج الفلسفى الذى اتبعه أفلاطون فى معظم محاوراته ، فهو منهج الحوار السقراطى الذى لم يلبث أن استحال على يديه إلى منهج جدلى (ديالكتيكى) يتم فيه الانتقال من الأفراد إلى الأنواع ، ومن الأنواع إلى الأجناس ، ثم من الأجناس إلى المثل أو النماذج الأزلية التى تشارك فيها شتى الموجودات . وهكذا كان أفلاطون ينتقل (مثلا) من الجمال الحسى إلى الجمال الخلقى ، ثم من الجمال الخلقى إلى الجمال العقلى ، لكى ينتهى فى خاتمة المطاف إلى الجمال بالذات أو مثال الجمال . ولما كانت الفلسفة فى نظره هى مبدأ الانسجام أو التوافق فى الحياة والفكر معاً ، فقد أصبحت

الفلسفة عنده « حكمة » يمتزج فيها العلم بالعمل ، ويلتبس فيها النظر العقلى بالفضيلة الأخلاقية . وتبعاً لذلك فإن مايسمو بعقل الفيلسوف فوق مستوى الرجل العادى هو فى نظر أفلاطون البحث الدائب عن الحق والجمال ، وما الجمال عنده سوى الخير نفسه ! وإذن فإن الفيلسوف الحق ليس بالرجل الذى يبغى المنفعة لنفسه فحسب ، وإنما هو ذلك الإنسان الذى ينشد منفعة الجميع ، ويبغى الخير للناس أجمعين ، فهو وحده السياسى الحق والمُشَرِّع المصلح الذى يستطيع أن يكفل لمدينته أسباب السعادة والفضيلة على السواء .

أما عند أرسطو فقد ظلت كلمة « الفلسفة » تشير إلى كل ضروب البحث العلمى أو المعرفة العلمية ، فكانت مرادفة للعلم بمعناه العام . وقد قسم أرسطو العلوم إلى ثلاثة أنواع : علوم نظرية ، وعلوم عملية ، وعلوم فنية . والعلوم النظرية هى تلك التى تدرس المبادىء الضرورية ، أعنى كل ما لا تستطيع الإرادة البشرية أن تغيره ، فى حين أن العلوم العملية إنما تتجه نحو الإرادة فتحاول أن تؤثر على سلوكها ؛ بينما تتمثل غاية العلوم الفنية فى شىء يوجد خارج الفاعل ، ويكون على الفاعل أن يحقق إرادته فيه . . . وقد أطلق أرسطو على الرياضيات والطبيعيات والإلهيات اسم « الفلسفات النظرية » ، ولكنه ذهب إلى أن الفلسفة الحقيقية إنما هى « الفلسفة الأولى » التى تدرس الوجود من حيث هو وجود ، أى التى تهتم بعلل الأشياء الأولى ومبادئها العليا ، حتى ترتفع إلى المبدأ المطلق الذى لا يعلو عليه شىء . ولما كانت الفلسفة فى نظر أرسطو هى علم المبادىء ، فإنها بوجه ما من الوجوه علم كلى . والعلم عند أرسطو هو دائما علم بالعام ، وهو فى أصله وليد الدهشة أو التعجب . وقد نحا أرسطو منحى أستاذه أفلاطون ؛ فعمد إلى التمييز بين العلم — وهو المعرفة بالأزلى والضرورى — وبين الإحساس والظن ؛ ومجالهما الممكن أو الحادث

أو العرضى — وقد حرص أرسطو على أن يحدد لنا أهم الخصائص التى تميز الروح الفلسفية ، فنص على صفات كثيرة لعل أهمها العموم أو الشمول ، بمعنى أن الفلسفة تتصف بروح التأليف والجمع والتوحيد ، ثم التجريد والسمو النظرى ، بمعنى أن على الفيلسوف أن يرقى إلى أعقد المشكلات وأكثرها عسراً وأبعدها عن الواقع العينى ، ثم النزاهة وامتناع الغرض ، بمعنى أن الفلسفة لا تنشد منفعة بل تُطْلَبُ لذاتها ؛ ثم الاستقلال والتفوق ، بمعنى أن الفيلسوف رجل حر لا يخضع لحكم غيره ؛ وأخيراً صفة الألوهية ، على اعتبار أن للفلسفة طابعاً إلهياً يجعل منها أشرف العلوم ، فضلا عن أننا بها نشارك الآلهة ، إذ نرقى إلى درجة التأمل الخالصة أو النظر المحض — . أما المنهج الفلسفى الذى اتبعه أرسطو فى مؤلفاته العديدة ، فهو منهج البحث العلمى الذى يبدأ بتحديد موضوع بحثه ، ثم يستعرض شتى الآراء التى أدلى بها سابقوه فى هذا الموضوع ، لكى يتناولها بالتحليل والنقد ، مع الاهتمام بتحديد « الصعوبات » أو المسائل المُشْكِلَة التى يمكن أن تثار بخصوصها ، لكى لا يلبث أن ينظر فى المسائل نفسها لحسابه الخاص ، من أجل العمل على حلها فى ضوء النتائج المستخلصة من الدراسة النقدية السالفة . وهكذا سار أرسطو فى كل موسوعته الفلسفية الضخمة (التى شملت كتباً فى الطبيعة ، والنفس ، وما بعد الطبيعة ، والأخلاق ، والسياسة ، والشعر ، والخطابة) وفقاً لمنطق علمى صارم تتجلى فيه عقلية الفيلسوف المنظم الذى يعرف دائماً إلى أية جهة هو متوجه .

أما عند الرواقيين فقد ظل الغرض من الفلسفة هو دراسة كنه الأشياء والنفاذ إلى جوهرها ، وإن كان الرواقيون قد نسبوا إلى الفلسفة صبغة أخلاقية عملية ، فجعلوا منها حكمة تتمثل فى اكتساب علم خاص بالأمور الإلهية والبشرية على السواء . وتبعاً لذلك فإن الرواقيين لم يكونوا ينشدون من وراء النظر العقلى

سوى الاهتداء إلى المبادىء الضرورية لإقامة أخلاق عقلية . وقد شَبَّهَ الرواقيون الفلسفة بالكائن الحى ، فقالوا إن العظام والأعصاب هى المنطق ، واللحم هو الأخلاق ، والنفس هى الطبيعة . ولم يكن غرضهم من هذا التشبيه سوى تأكيد وحدة الفلسفة ، بوصفها حقيقة عضوية تقوم على الترابط بين الحياة النظرية والحياة العملية . وهذا أيضاً ما ذهب إليه أبيقور فى تصوره للفلسفة ، وإن كان هذا الفيلسوف قد فاق الرواقيين فى تأكيده لضرورة توجيه الفلسفة وجهة عملية ، حتى لقد ذهب إلى حد القول بأن الفلسفة نشاط يوصلنا إلى الحياة السعيدة عن طريق الأدلة العقلية والبراهين الاستدلالية . ولكن أبيقور لم يقتصر على الإعلاء من شأن الأخلاق ، بل هو قد انتقص أيضاً من قدر النظر العقلى . . . وتبعاً لذلك فقد احتقر أبيقور علوما كالرياضة والفلك ، بدعوى أنها علوم محضة لا تنطوى على أية منفعة مباشرة ، مما يدلنا على انحطاط العقل النظرى فى أصيل الفكر اليونانى . . . ثم اختلطت الفلسفة اليونانية فى خاتمة المطاف بالروح الشرقية ، فامتزج العلم بالأساطير ، واختلط الفكر بالتصوف ، وظهرت النزعات الإشراقية التى اصطلحنا على تسميتها باسم « الحكمة الإلهيـــة » (أو الثيوصوفية) ، فلم تعد الفلسفة علماً تركيبياً أو نظرة كلية فحسب ، بل أصبحت أيضاً وجداً صوفياً ، وانجذاباً دينياً ، وأوهاماً كشفية . . . إلخ . وهكذا كان تلاقى الفلسفة والدين بمثابة نقطة تحول حاسمة فى تاريخ التفكير الفلسفى ، فأصبح على الفلاسفة منذ ذلك الحين أن يواجهوا مشكلات جديدة لم يكن يعرفها أهل النظر المحض من رجال الفكر اليونانى .

٣ — فإذا ماانتقلنا الآن إلى فلاسفة العصور الوسطى (من مسيحيين ومسلمين على السواء) ، ألفينا أنهم قد صرفوا معظم جهودهم إلى التوفيق بين الفلسفة والعقيدة ، أو بين العقل والنقل ، حتى لقد زعم بعض مؤرخى الفلسفة

أن الصبغة العامة التي اتّسم بها التفكير الوسيط في الشرق والغرب معاً لم تكن سوى مجرد صبغة توفيقية أو تأليفية أو تلفيقية . ولكن من المؤكد مع ذلك أن ظهور المسيحية قد ساعد على توجيه الفكر الإنساني نحو كثير من المشكلات الميتافيزيقية التي لم يَخُضْ فيها فلاسفة اليونان ، أو التي لم يتطرق إليها قدماء المفكرين . ولعل في مقدمة الأفكار الجديدة التي جاءت بها المسيحية فكرة الوجود الكامل ، وفكرة العناية الإلهية ، وفكرة التفاؤل المسيحي ، والنزعة التشبيهية ، والقول بمذهب شخصي ، إلى آخر تلك الأفكار المسيحية التي بيّنَ لنا جلسون Gilson تميزها عن سائر الأفكار المماثلة عند اليونان والرومان ، فأثبت لنا بذلك إمكان قيام « فلسفة مسيحية » بمعنى الكلمة . حقاً لقد أخذ المدرسيون الكثير عن مذاهب اليونان والرومان وآباء الكنيسة الأول ، ولكن سائر العناصر التي أخذوها عن تلك المذاهب قد تحولت على أيديهم واكتسبت طابعاً جديداً ، حتى ليكاد يعسر علينا أحياناً أن نقف على أصولها . ولم يسر فلاسفة العصور الوسطى في استعانتهم بالفلسفة القديمة على مبدأ عبادة القديم لقدمه ، وإنما كان رائدهم في ذلك هو البحث عن الحقيقة دون التعبد للماضي عبادة عمياء . فهم إذن كانوا يلتمسون الحق أنّى وجدوه ، لا يحفزهم إلى ذلك سوى باعث واحد هو السعي إلى الكشف عن الحقيقة . ولكنهم قد وجدوا أنفسهم بإزاء حقيقة فلسفية مصدرها العلم ، وحقيقة دينية مصدرها الوحي ، فكان لا بد لهم من أن يحاولوا التوفيق بين هاتين الحقيقتين ، ما دامت الحقيقة لا تتعارض مع الحقيقة ! وهكذا حاول قوم منهم أن يبينوا للناس ما في مجموع الحقائق المنزلة من تعبير عن المعقول ، وتكملة للعقل البشري ، حتى يهيئوا للناس عن هذا الطريق سبيلا يعينهم على فهم ما في الصيغ العامة للدين من تعبير عن قوانين الوجود والفكر معاً ، وتفسير للموجود البشري بأكمله ، أعني بما فيه من عقل وقلب معاً .

ولكنهم لم يستقروا على رأى واحد بخصوص العلاقة بين العقل والنقل ، فقال قوم منهم بأن الإيمان شرط ضرورى للعقل ، بينما قال البعض الآخر إن العقل يمهد للإيمان ويقتاد إليه ، وإن اتحدت كلمتهم جميعاً على القول بأن العقل والنقل مصدران هامان من مصادر المعرفة . ثم جاء بعض الفلاسفة المدرسيين المتأخرين فزعموا أن كل ما يعدو دائرة التجربة ، إن هو إلا سرٌّ هيهات للعقل أن يحيط به ؛ وبالتالى فقد ذهبوا إلى أن كل ما يفوق الطبيعة هو بالضرورة موضوع الإيمان وحده . وأما الصوفيون منهم فقد انتهى بهم الأمر إلى القول بأن كل البراهين الفلسفية والأدلة العقلية لا تساوى خفقة واحدة من خفقات النفس التقية التى تهفو إلى الله وتنجذب نحوه ! وعلى كل حال ، فقد سار معظم الفلاسفة المدرسيين على نهج أرسطو ، فأدخلوا فى نطاق الفلسفة الطبيعية كلا من علم الطبيعة وعلم الحياة ، وجعلوا من الميتافيزيقا (أو ما وراء الطبيعة) أشرف العلوم ، كما يظهر من تسمية القديس توما الأكوينى للميتافيزيقا باسم « عميدة العلوم » .

بيد أن التفكير المدرسى لم يلبث أن استحال إلى ألاعيب لفظية عقيمة ، وتحليلات منطقية جوفاء ، إذ قنع المدرسيون فى نهاية العصور الوسطى ببعض الحلول المنطقية الصورية ، والحيل اللفظية الآلية ، فكان ريمون لول Raymond Lulle (مثلا) يستعين بجهاز منطقى ، أطلق عليه اسم « الفن الكبير » : Ars Magna من أجل إنتاج كل ما يريد أن يقوله من فلسفة ، وكل ما يود أن يثبته من أدلة حول وجود الله ، وخلود النفس ، أو الرد على أصحاب الفرق الأخرى ، بإدارة بضعة ألفاظ إدارة آلية صرفة ! ولا شك أن هذا المنهج الآلى فى التفكير هو الذى حدا بديكارت من بعد إلى اتهام المدرسيين بأنهم كانوا يعلّمون الناس كيف يتكلمون عن كل شىء ، دون أن يعرفوا أى شىء على الإطلاق ! وهكذا دب الانحلال فى أوصال الفلسفية المدرسية ؛ ثم استجدّت

عوامل أخرى هامة كحركة الإصلاح الدينى ، وظهور بعض النزعات الشكية ، وقيام بعض الحركات العلمية ، فساعدت على هدم البقية الباقية من التراث الأرسططالى الذى ظل سائداً طوال العصور الوسطى . ولم تلبث الفلسفة فى عصر النهضة أن استردت استقلالها ، فقام فى فرنسا مفكرون أحرار من أمثال رابليه Rabelais ومونتنى Montaigne ، بينما ظهر فى إيطاليا علماء متحمسون يدعون إلى التماس الواقع والرجوع إلى الظواهر ، بدلا من الاقتصار على ترديد بعض الألفاظ ، وفى مقدمة هؤلاء العلماء الفنان الإيطالى المشهور ليوناردو دافنشى Leonardo da Vinci . ونشطت الحركة العلمية فى أوربا على أثر ما قام به كل من جاليليو Galilée وكبلر Kepler من كشوف ، فلم تلبث الفلسفة الحديثة أن قامت على أكتاف تلك الدعوات العلمية الجديدة ، خصوصاً وأن علم الطبيعة الجديد قد أصبح يقوم على فكرة جديدة فى « المادة » تختلف كل الاختلاف عن مفهوم هذه الكلمة عند أرسطو . وهكذا ظهرت فلسفات جديدة فى كل من إيطاليا ، وفرنسا ، وانجلترا ، فاقترن مطلع العصر الحديث بأسماء هامة ثلاثة : برونو G. Bruno ، وديكارت Descartes ، وبيكون F. Bacon .

٤ — ولو أننا أنعمنا النظر الآن إلى الخصائص المميزة للفلسفة الحديثة ، لوجدنا أنها أولا وقبل كل شىء فلسفة نقدية تُعنى بمشكلة المعرفة أكثر مما تهتم بمشكلة الوجود . فالنظر العقلى الذى تحرر على يد مفكرى عصر النهضة من السلطة الدينية سرعان ما اتجه باهتمامه نحو « الذات » نفسها ، بوصفها مصدر كل معرفة . ومن هنا فقد جاء بيكون وديكارت ، ووضعا الدين بكل احترام خارج نطاق الأنظار العقلية ، وعملا على تأسيس الفلسفة الحديثة بالاستناد إلى العقل وحده . ولكنهما لم يلبثا أن اصطدما بمشكلة الحقيقة ، فكان على كل منهما

أن يحاول الاهتداء إلى أداة جديدة للبحث . ونحن نعلم كيف حاول بيكون أن يضع لنا قواعد لاجتناب الخطأ والاهتداء إلى الحقيقة ، فكان من ذلك كتابه المشهور « الأورجانون الجديد » الذى أراد فيه أن يبين لنا خصوبة الاستقراء وعقم مناهج المدرسيين القائمة على القياس الأرسططالى . وهكذا حاول بيكون أن يستعيض عن فلسفة أرسطو القياسية بفلسفة أخرى استقرائية تقوم على المنهج التجريبى ، فاهتم بالحديث عن الملاحظة والتجربة وحاول أن يحصر خطوات المنهج التجريبى ، كما حرص على تنبيه الباحثين إلى ضرورة تجنب مواطن الزلل ، فضلا عن أنه أعلن ضرورة التخلى عن الميتافيزيقا ، بوصفها دراسة عقيمة لا فائدة منها ولا طائل تحتها . ومن هنا فقد ذهب بيكون إلى أن الفلسفة الحقيقيّة إنما هى تلك التى تعمل على إيضاح لغة الكون وتفسير كلمات الطبيعة ، فلا تضيف شيئا من عندها إلى ماتجده مدونا فى الطبيعة ، أو ما يمليه عليها الكون ، بل تقتصر على الترديد والتكرار ، واثقة من أنه لا سبيل إلى التحكم فى الطبيعة ، إلا بالخضوع لها أولا !.

وأما عند ديكارت ، فقد بقيت الفلسفة هى العلم الكلى الشامل ، وإن كان ديكارت قد حرص على أن يذكرنا بأن الفلسفة ليست مجموع المعارف الجزئية أو العلوم الخاصة ، بل هى علم المبادىء الأولى ، أعنى أنها تمثل أسمى وأشرف ما فى العلوم جميعاً . والفلسفة فى نظر ديكارت نظرية وعملية معاً ، ولكن النظر لا يُطْلَب من أجل النظر (كما كان الحال عند أرسطو) ، بل النظر هو الذى يمدنا بأسس العمل . وقد شبه ديكارت الفلسفة بشجرة جذورها هى الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة ، وجذعها هو علم الطبيعة أو الفزياء ، وفروعها هى الطب والميكانيكا والأخلاق . ولسنا بمعرض الحديث عن فلسفة ديكارت ذاتها ، وإنما حسبنا أن نقول إن أبا الفلسفة الحديثة قد خالف أرسطو فى قوله بأن العلم للعلم ، وذلك

لأنه رأى أن المعرفة ليست هى الغرض الأوحد للعلم ، بل إن العلم يرمى أيضاً إلى توفير أسباب الراحة والسعادة للإنسان . ولكن المهم فى الفلسفة الديكارتية كلها أنها تجعل من اكتشاف الفكر لقيمته الذاتية الأصل فى كل بحث فلسفى . والفلسفة الحديثة لا تتوصل إلى حقيقة الفكر إلا عبر تجربة « الشك » ، فهى فلسفة نقدية تهتم بتخليص العقل من الأفكار السائدة والآراء المسبّقة ، تمهيداً لإمداده بالمنهج الصالح للبحث عن الحقيقة . وإذا كان ديكارت قد ثار على المنطق الصورى ، فما ذلك إلا لأنه قد وجد فيه السبب المباشر لتلك النزعات التوكيدية القطعية (Dogmatisme) التى طالما سادت لدى المدرسيين فى العصور الوسطى . وهكذا أراد ديكارت أن يضرب صفحاً عن سائر المعارف السابقة والأفكار المسلّم بها فى العلم والفلسفة حتى يضع لنا منهجاً جديداً يسمح لنا بإقامة العلم والفلسفة على أسس يقينية يقينا مطلقاً .

ونحن نعلم أن نظرية المعرفة عند أرسطو كانت جزءاً من رسالته فى النفس ، وهذه بدورها كانت جزءاً من الفلسفة ؛ هذا إلى أن أرسطو تصور الفلسفة الأولى (أو الميتافيزيقا) على أنها علم الوجود من حيث هو وجود ، والفيزياء أو الطبيعة على أنها علم لوجود الطبيعى ، والسيكولوجيا على أنها علم الوجود الحى الواعى . فالفلسفة الأولى (أو الميتافيزيقا) هى التى كانت تتمتع بالأولوية أو الصدارة عند أرسطو (والمدرسيين من بعده) بالقياس إلى نظرية المعرفة . وأما عند ديكارت ، فإننا سنرى أن نظرية المعرفة هى التى ستتمتع بالأولوية أو الصدارة بالنسبة إلى الميتافيزيقا ، نظراً لأن ديكارت يجعل العلم والفلسفة لاحقين لمرحلة التفكير النقدى التى يهتم فيها الفيلسوف بدراسة المنهج وتحديد خطوات البحث العلمى . وتبعا لذلك فقد كرس ديكارت جانبا كبيراً من دراسته لوضع قواعد المنهج ، وخرج لنا من كل ذلك بمنهج رياضى يقوم على الحدس

والاستنباط ، ويجعل من الوضوح والتمايز وتسلسل الأفكار المعيار الأوحد لصحة الاستدلال . والقواعد الديكارتية فى المنهج أربع : قاعدة اليقين : وخلاصتها تجنب التهور والسبق إلى الحكم قبل النظر ، وقاعدة التحليل : وقوامها تقسيم المشكلة التى تدرس إلى أجزاء بسيطة بقدر الحاجة ، وقاعدة التركيب : ومؤداها التدرج فى المعرفة من البسيط إلى المركب ، وقاعدة الإحصاء أو التحقيق : ومفادها عمل إحصاءات كاملة ومراجعات شاملة للتحقق من أن الباحث لم يغفل شيئاً .

ولئن كان ديكارت قد شك بادىء ذى بدء فى كل شىء ، إلا أن شكه لم يكن مذهبيا ، بل كان شكا منهجيا تسيره إرادة تلتمس الحقيقة . وهكذا بقى الشكاك فى شكهم ، بينما استطاع ديكارت أن يثبت حقيقة الفكر بالاستناد إلى الشك . وحينما قال ديكارت عبارته المشهورة : « أنا أفكر فأنا إذن موجود » ، فإنه لم يرد بذلك أن يقدم لنا تدليلا منطقياً بل هو قد أراد أن يضع بين أيدينا نموذجاً للحدس الفلسفى البسيط الذى هو اليقين بعينه . ومن هنا فإن دعامة التفكير الفلسفى عند ديكارت هى « الكوجيتو » Cogito الذى ينسب الأولوية للفكر ، ويبين لى أننى أقبض على وجودى نفسه فى صميم عملية التفكير . ولعل هذا هو ما عناه أحد مؤرخى الفلسفة الحديثة حينما كتب يقول : « إن الفلسفة الحديثة لم تقم على أسس متينة ، إلا حينما جاء ديكارت فجعل من « الفكرة » l'idée الموضوع المباشر للوعى أو الشعور » .

٥ — ولكن ، إذا كان بيكون وديكارت قد احتفظا للفلسفة بطابعها العام الذى كانت تتصف به فى العصر القديم ، فإن فلاسفة القرن الثامن عشر قد حاولوا أن يفصلوا الفلسفة عن سائر العلوم ، وأن يقيموا بناءها باعتبارها علما مستقلا قائماً بذاته . والواقع أن العصور الحديثة قد شهدت حركات انشقاق

متوالية فى داخل العلوم الفلسفية : فانفصل علم الطبيعة عن الفلسفة على يد كل من جاليليو (١٥٦٤ — ١٦٤٢) ونيوتن (١٦٤٢ — ١٧٢٧)، وانفصل علم الكيمياء على يد لافوازييه (١٧٤٣ — ١٧٩٤)، واستقل علم الأحياء على يد كاود برنار (١٨١٣ — ١٨٧٨). — وأما موضوع الفلسفة باعتبارها علما مستقلا قائما بذاته فقد أصبح عند لوك هو « دراسة العقل البشرى »، وعند هيوم وبركلى هو « دراسة الطبيعة البشرية »، وعند كوندياك هو « تحليل الإحساسات ». وهكذا انصرف الفلاسفة فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر عن دراسة أصل الأشياء إلى دراسة أصل الأفكار، فأصبحت الفلسفة بمثابة « إيديولوجيا Idéologie » أى مجرد علم يدرس الأفكار؛ نشأتها وطريقة تكونها ومدى ترابطها . . . إلخ .

ثم جاء كانت بفلسفته النقدية فحمل على الميتافيزيقا — أو ما بعد الطبيعة — ورفض كلا من المذهب التجريبى الإنجليزى، والمذهب اليقينى الرياضى الذى نادى به الديكارتيون . واعتراض كانت على المذهب التجريبى قائم على القول بوجود أحكام كلية ضرورية، بينما يقوم اعتراضه على اليقين الرياضى الديكارتى على القول بوجود تمييز بين الرياضيات والفلسفة، أو على استحالة تطبيق المنهج الرياضى على التفكير الفلسفى . وفى هذا يقول كانت نفسه . « إن عالم الهندسة حينما يحاول أن ينقل منهجه إلى مجال الفلسفة فإنه إنما يحاول أن يبتنى قصوراً من الورق ! » . وأما موضوع الفلسفة فى نظر كانت فهو تحديد العناصر الأولية للمعرفة والعمل، أو تحديد الأسس العقلية التى تقوم عليها حياتنا النظرية والعملية . وإذن فإن الفلسفة نظرية وعملية معاً، والفلسفة النظرية هى التى تحدد الموضوع وتعين طبيعته وتبين قوانينه، بينما الفلسفة العملية هى التى « تحقق » هذا الموضوع بأن تنقله من مجال الفكر إلى مجال العمل . فالفلسفة النظرية هى علم

« ما هو كائن » بينما الفلسفة العملية هى علم « ما ينبغى أن يكون » . وتبعاً لذلك فإن الأولى هى علم « الطبيعة » ، والثانية هى علم « الحرية » . والفلسفة النظرية تنقسم إلى قسمين ؛ علم المنطق : وموضوعه دراسة المعانى الكلية من حيث صورتها فقط ، وعلم الميتافيزيقا : وموضوعه دراسة تلك المعانى الكلية من حيث مادتها ، أى فى علاقاتها بالأشياء . وإذن فإن موضوع المنطق هو « الحق » ، وموضوع الميتافيزيقا هو « الواقع » réalité أو الوجود الحقيقى ، من حيث إن هذا الوجود خاضع لقوانين عقلية أولية سابقة على التجربة . وعلى ذلك فإن الميتافيزيقا الوحيدة التى يتقبلها كانْت هى ذلك العلم الذى يدرس القوانين الأولية للعقل ، فى علاقاتها بالأشياء . والعقل فى نظر كانْت إنما يدرك الظواهر ، لا « الأشياء فى ذاتها » ، فليس فى استطاعة الميتافيزيقا أن تصل إلى الفصل فى حقيقة « المطلق » أو « المعقول » أو « الشيء فى ذاته » . ومن هنا فإن كانْت يقول إن العقل النظرى لا يستطيع أن يتوصل إلى إثبات وجود الله ، أو حرية الإنسان ، أو خلود النفس ، ولو أن هذه كلها مصادرات — أو مسلمات — postulats يستلزمها العقل العملى فى مجال الأخلاق . وهكذا نجد أن الفلسفة عند كانْت هى عبارة عن نقد قوانين العقل والإرادة نقداً أوليا àpriori ، أعنى أنها قاصرة على نقد العقل النظرى والعقل العملى . وقد اتفق كانْت مع لوك على ضرورة دراسة العقل ، ولكن بينما نجد أن لوك قد حصر جهده فى نطاق التجربة ، مقتصراً على التجربة الذاتية أو الشعورية ، نلاحظ أن كانْت يسلم أيضاً بوجهة نظر الذات أو الشعور ، ولكنه يتجه فى الوقت نفسه إلى الكشف عن الشروط الأولية المطلقة للتجربة : فالموضوع عند كل منهما هو العقل البشرى ، ولكن واحدا منهما يدرس العقل التجريبى ، بينما يدرس الآخر العقل المجرد .[1]

(١) ارجع إلى كتابنا « كانت أو الفلسفة النقدية » ، مكتبة مصر ، ١٩٦٤ ، المقدمة .

٦ — وأما لدى الفلاسفة اللاحقين لِكانْت ، فإن الفلسفة قد أخذت تميل إلى استعادة نفوذها وسيطرتها باعتبارها علما كليا شاملا ، مع احتفاظها فى الوقت نفسه بفرديتها واستقلالها ، باعتبارها علماً متمايزاً قائماً بذاته . وقد ذهب فشته Fichte — أحد هؤلاء الفلاسفة — إلى أن الفلسفة هى العلم السابق على شتى العلوم : لأن سائر العلوم تسلم بمضمونها وصورتها دون فحص أو امتحان ، بينما تختص الفلسفة ببيان المبادئ المادية والصورية للعلوم ، فهى العلم الذى يدرس العلم من حيث المضمون والمنهج على السواء . ولكن للفلسفة — باعتبارها علم العلم — موضوعها ومنهجها ، أو مضمونها وصورتها ؛ فهل نلتجئ إلى علم آخر لتبريرها ؟ هذا مايرد عليه فشته بقوله إن علم العلم يبرر ذاته ، ومن ثم فهو العلم الذى ينحصر موضوعه فى المبادئ الأولى . وهكذا نرى أن تعريف فشته للفلسفة لا يكاد يختلف عن تعريف أرسطو أو تعريف ديكارت مثلا .

وأما عند شلنج وهيجل ، فقد استعادت الفلسفة طابعها الكلى العام ، وأصبحت دراسة للذات والموضوع معاً ، بعد أن كان كانْت قد حصرها فى النطاق الذاتى الخالص . ونحن نجد مثلا أن هيجل يقول إنه ليس ثمة واقع من جهة ، وعقل من جهة أخرى ، أعنى أنه ليس ثمة ظاهرة من جهة ، وشىء فى ذاته من جهة أخرى ، وإنما ليس ثمة غير « الفكر » الذى يضع كلا من الحقيقة والواقع . وتبعاً لذلك فقد خلط هيجل بين المنطق والميتافيزيقا ، ومزج العقلى بالواقعى ، وجعل الفكر هو « المطلق » نفسه . وقد أدخل هيجل فى مجال الفلسفة كلا من الطبيعة ، والقانون ، والفن ، والدين ، ولكنه قال إن كل هذه إنما هى مجرد مظاهر لتطور تلك « الروح » التى تتجسد الطبيعة وتتجلى من خلال التاريخ ، وفقا لقوانين ضرورية كلية صارمة هى قوانين الفكر نفسه باعتباره « مطلقا » . وقد تصور هيجل لتطور التاريخ منهجاً أطلق عليه اسم

« الديالكتيك » وهو عبارة عن « منطق ديناميكى » ذى أطوار ثلاثة هى « الموضوع » Thèse ، و « نقيض الموضوع » Antithèse ومركب الموضوع Synthèse . ومعنى هذا السير الثلاثى للفكر (والتاريخ) أن العقل البشرى يبدأ بتقرير حقيقة ما (كأن يقول مثلا إن الوجود موجود) ، لكى لا يلبث أن ينكر هذه الحقيقة (كأن يقول مثلا إن الوجود غير موجود) ثم ينتهى به الأمر إلى سلب تلك القضية الإنكارية (بأن يقول مثلا إن الوجود هو الصيرورة Le devenir ، باعتبار أن الصيرورة مزيج من الوجود واللاوجود) . وقد حاول هيجل أن يطبق منهجه الديالكتكى على شتى مظاهر التطور التاريخى ، فبين لنا كيف أن قوام الحياة البشرية — والوجود عموماً — هو الصراع والتناقض والتوتر والحركة المستمرة ، وثار على كل تلك النزعات الفلسفية القديمة التى لا تنظر إلى الوجود إلا على أنه حقيقة ثابتة مستقرة[(١)] .

٧ — أما عند كارل ماركس (١٨١٧ — ١٨٨٣) وأنصاره مثل إنجلز Engels (١٨٢٠ — ١٨٩٥) ولينين وستالين ، فإن المهم ليس هو وضع نظرية فلسفية لتفسير الوجود ، بل العمل على فهم التاريخ ومعرفة القوانين الرئيسية التى يخضع لها تطور البشرية . وإن ماركس ليحمل بشدة على المذاهب الميتافيزيقية ، فنراه يقول « إن الفلاسفة قد صرفوا همهم حتى الآن إلى تفسير العالم على شتى الوجوه ، ولكن بيت القصيد أن نعمل على تغييره » . وإذا كان قد وقع فى ظن الفلاسفة أن الأفكار هى التى توجّه العالم ، فإنه لمن واجبنا أن نبين لهم أن هذه الأفكار نفسها تتوقف على كثير من الشروط الاقتصادية ، وبالتالى فإن المادة — لا الفكر — هى التى تفسر التاريخ . وليس التاريخ بأكمله — فى نظر ماركس وإنجلز — سوى تاريخ الصراع القائم بين الطبقات نتيجة لبعض العوامل الاقتصادية . ولكن اهتمام الماركسيين بتحديد قوانين التطور

---

(١) ارجع إلى كتابنا « هيجل أو المثالية المطلقة » ، الجزء الأول ، مكتبة مصر ، ١٩٧١ (الفصل الثالث : المنهج الجدلى) .

الاجتماعي والتاريخي لا يرمي إلى غرض نظري بحت ، وإنما هو موجه منذ البداية نحو غاية عملية صرفة . ومعنى هذا أن تفسير التاريخ عندهم موجَّهٌ دائماً أبداً نحو العمل . والعلم — بصفة عامة — في نظر الماركسيين ليس مجرد فهم أو نظر أو معرفة خالصة ، وإنما هو بالأحرى معرفة فعالة تستحيل مباشرة إلى صناعة أو (تكنيك) . — وعلى الرغم من أن كارل ماركس يأخذ بالمنهج الجدلي الذي سار عليه هيجل ، إلا أنه يرفض نزعة هيجل المثالية ، بدعوى أن عالم الأفكار ليس إلا العالم المادي نفسه على نحو ما ينعكس من خلال العقل البشري . وإذا كان هيجل قد جعل التاريخ يمشي على رأسه ، فإن من واجبنا الآن — فيما يرى ماركس وإنجلز — أن نجعله يسير على قدميه . وهذا وهو السبب في أن الماركسية قد اتجهت نحو « المادية الجدلية » أو التاريخية ، بينما بقي الجدل أو (الديالكتيك) عند هيجل مرتبطاً بنزعته العقلية المثالية .

وحينما يتحدث الماركسيون عن « الديالكتيك » فإنهم يعنون به القوانين العامة لحركة العالم الخارجي والفكر البشري معاً . والمنهج الجدلي إنما يقوم أولاً وبالذات على الإيمان بأن أية ظاهرة من ظواهر الطبيعة لا يمكن أن تفهم على حدة ، وبالتالي فإنها لا تفسر إلا على ضوء ما يحيط بها من ظواهر . ولعل هذا هو السبب فيما لفكرة « الكل » أو « المجموع » من أهمية في صميم الفلسفة الماركسية . وليس يعنينا هنا أن ندخل في تفاصيل الفلسفة الماركسية ، ولكن حسبنا أن نقول إن هذه الفلسفة مادية تقول بالتغير وتؤمن بالصيرورة le devenir ، وتفهم من « الديالكتيك » أنه دراسة ضروب « التناقض » الكامنة في صميم الأشياء . والواقع أن فكرة « التناقض » contradiction (سواء في الأشياء أم في الفكر) هي التي قادت المفكرين الماركسيين إلى القول بأن للحقيقة طابعاً نسبياً مؤقتاً . فليس هناك حقيقة نهائية حاسمة غير قابلة للتغير

فى نظر دعاة الماركسية ، بل إن كل تركيب يضعه العقل البشرى (وفقا للمنهج الجدلى الذى يتم فيه الانتقال من الإثبات إلى النفى ، ومن النفى إلى نفى النفى ، أى إلى مركب الموضوع) إنما هو تركيب مؤقت سرعان ما يعود العقل البشرى إلى إنكاره . وإذن فإن كل مذهب علمى أو فلسفى إنما هو مجرد لحظة من لحظات تاريخ الفكر فى صميم الجهد الذى يقوم به من أجل تفسير العالم ، وبالتالى فإنه لا يمكن أن يكون هو الحقيقة النهائية المطلقة . وليس ثمة أخلاق أبدية أو عدالة أبدية ، كما ظن الفلاسفة ، بل إن الأخلاق ما كانت فى يوم ما من الأيام سوى « أخلاق طبقة (من الطبقات) » une morale de classe .

٨ — ولم تكن الماركسية هى الحركة الوحيدة التى قامت فى القرن التاسع عشر حاملة على الفلسفة التقليدية ، بل لقد شهد هذا القرن أيضاً حملة أخرى ظهرت فى فرنسا قبل الحركة الماركسية نفسها ، وتلك هى الفلسفة الوَضْعيّة التى وضع أسسها أوجست كونت Auguste Comte (١٧٩٨ — ١٨٥٧) ودافع عنها من بعد بعض تلاميذه وأشهرهم ليتريه Littré . والرأى الذى يذهب إليه دعاة الوضعية هو أنه لم يعد ثمة موضوع للفلسفة التقليدية التى تريد معرفة كل شىء عن طريق العقل وحده ، وذلك لأن ما وراء الطبيعة هو — على حد تعبير ليتريه — محيط هائل ليس لدينا لعبوره قارب ولا شراع ! . . . ولقد كان للفلسفة قديما حق الوجود ، لأن عناصر التجربة البشرية لم تكن بعد قد تعددت وتعقدت ، فكان فى وسع عقل واحد أن يلم بها جميعاً ، وبالتالى فقد كانت الفلسفة هى العلم نفسه ! أما اليوم وقد تفرقت العلوم وانفصل كل منها عما عداه ، فلم يعد للفلسفة موضوع تقوم ببحثه ، خصوصا وأن العلوم الوضعية قد استبعدتها من مجال الطبيعة ، كما أقصتها عن مجال النَّفْس . وهكذا وجدت الفلسفة نفسها غير ذات موضوع ، فراحت تتسكع فى ميادين خياليّة لا فائدة

منها ولا طائل تحتها ! ولو أننا رجعنا إلى تاريخ الفلسفة نفسه — فيما يزعم دعاة الوَضعيَّة — لتحققنا من أن الفلسفة لم تَسْتَطِعْ حتى الآن أن تحرز أى تقدم ، بدليل أنه قد مضت عليها حقب طويلة من الزمن ، ولكنها لم تتمكن حتى اليوم من الوصول إلى حلول نهائية حاسمة يرتضيها الجميع ، فضلا عن أنه ما يزال عليها حتى يومنا هذا أن تحدد موضوعها وأن تعين منهجها ! فإذا ما قارنا هذا العجز الفاحش الذى اتسم به العقل النظرى أو النظر العقلى بالتقدُّم الباهر الذى أحرزه العلم الوضعى أو العقلية العلمية ، أَلْفَيْنَا أن السبب فى ذلك هو أن البرهنة العقلية لا تكفى لمعرفة الواقع ، وبالتالى فإن الفلسفة لا تستطيع أن تنهض بتفسير العالم .

والواقع أن كل ما يعدو نطاق المعرفة الوضعية إن هو إلا مجهول لا سبيل للعقل البشرى إلى إماطة اللثام عنه . وكل قضية لا يمكن إرجاعها فى نهاية الأمر إلى مجرد تعبير عن واقعة عامة أو خاصة إنما هى قضية فارغة لا تحوى فى نظر العقل أى معنى حقيقى معقول . ومعنى هذا أن المجال الحقيقى للعقل البشرى إنما هو الوقائع والقوانين ، أعنى الظواهر وما يقوم بينها من علاقات ثابتة . وحينما يقول الوضعيون إن كل نظر عقلى فى « المطلق » L'Absolu هو أمر غير مشروع ، فإنهم يعنون بذلك أن كل معرفة إنسانية لا بد من أن تكون « نسبية » Relative . ولا يستند دعاة الوضعية فى قولهم بنِسْبِيَّة المعرفة إلى نقد العقل ، بل هم يستندون إلى تاريخ العلوم ، وفقا لقانون الأطوار الثلاثة الذى وضعه أوجست كونت . وخلاصة هذا القانون أن العلوم قد مرت بمرحلتين تمهيديتين قبل وصولها إلى المرحلة الوضعية فهى فى الطور الأول — ألا وهو الطور الدينى (أو اللاهوتى) — كانت تفسر ظواهر الطبيعة بإرجاعها إلى علل غيْبِيَّة ، أى بنسبتها إلى قوى فائقة للطبيعة تتدخل بإرادتها فى صميم نظام الطبيعة .

ثم هي في الطور الثاني — ألا وهو الطور الميتافيزيقي — كانت تفسر الظواهر بردها إلى قوى مجردة أو مبادىء مطلقة ، كأن تفسر ظاهرة النمو في النبات بإرجاعها إلى قوة الإنبات . وأخيراً وصلت العلوم إلى الطور الوضعي فأصبحت تفسر الظواهر بربطها بعضها ببعض وفقاً لما تقدمه لنا التجربة من وقائع . وما يميز القرن التاسع عشر في نظر كونت إنما هو هذا الصراع القائم بين العقلية الوضعية والعقلية الميتافيزيقية ؛ وهو صراع لابد من أن ينتهي حتما بانتصار العلم الوضعي وهزيمة الفلسفة الميتافيزيقية ؛ أما إذا زعمت الميتافيزيقا لنفسها أنها تقوم بمهمة التأليف والربط بين العلوم المختلفة ، أعني أنها تقوم بدور « العلم الكلّي » ، فإن دعاة الوضعية يردون على هذا الزعم بقولهم إن الفلسفة الوضعية وحدها هي التي تستطيع أن تسد هذه الحاجة إلى تحقيق وحدة العقل البشري . حقاً إن العلوم متمايزة متباينة ، ولكنها ليست متباعدة متعارضة ، بل إنها بطبيعتها تنزع إلى تكوين كل واحد هو « العلم » ، ما دام من شأنها أن تكشف عما بين الظواهر من علاقات أو روابط . وإذن فإن مهمة الفلسفة الحقيقية إنما تنحصر في الكشف عن العلاقات والروابط التي توحد بين العلوم ، مع العمل على الجمع بين ما في تلك العلوم من مبادئ ونتائج . وإذا عرفنا أن العلوم تختلف بحسب درجة تجريدها وتعقدها ، أمكننا أن نقيم نظاماً طبقيا تصاعديا نرتب فيه العلوم بحسب تجريدها وعمومها . وهكذا وضع أوجست كونت تصنيفه للعلوم ، فجعل الرياضات أولى العلوم ، نظراً لأن كل العلوم الأخرى تتوقف عليها وتستند إليها . ثم أعقبها بعلم الفلك ، فعلم الطبيعة ، فعلم الكيمياء ، فعلم الأحياء ، إلى أن انتهى في أعلى السلم إلى علم الاجتماع أو علم المجتمعات البشرية . وليس هذا التصنيف — في نظر دعاة الوضعية — تصنيفاً تحكميا مفتعلا ، وإنما هو تصنيف حقيقي يستند إلى تسلسل العلوم ويقوم على ما بينها

من علاقات متبادلة ، ويتلاءم في الوقت نفسه مع تقدمها التاريخي . وهكذا ينتهي أوجست كونت إلى القول بأن الفلسفة الوضعية هي الفلسفة الوحيدة المشروعة ، لأنها تقوم على المنهج الوضعي ، وتقصر بحثها على دراسة ما بين العلوم من روابط حقيقيَّة ، وتلك هي الدراسة الوحيدة التي يمكن أن تنهض بها الفلسفة .

فإذا ما عرضنا الآن بالنقد لوجهة نظر الوضعيين إلى الفلسفة ، كان في وسعنا أن نقول أولا إن المشكلة التي تدرسها الفلسفة ليست هي المشكلة التي يدرسها العلم ، وهذه الحقيقة وحدها كافية لتبرير قيام الفلسفة وتأكيد حاجتنا إليها . وعلى الرغم من أن المذهب الوضعي يريد أن يُحَرِّمَ على الإنسان ثمار شجرة المعرفة ، فإن العقل الإنساني لا بد من أنْ يمد يده إلى هذه الفاكهة المحرمة ! هذا إلى أن « التعميم » لا يعني « التعليل » أ « التفسير » : فالقانون الكلي العام لن يكون سوى مجرد ظاهرة بالغة العموم تجمع بين سائر الظواهر الأخرى ، نظراً لأنها تنطوي على ما هو مشترك بين كل تلك الظواهر . وعبثاً يحاول بعض العلماء أن يرتفعوا من قوانين إلى قوانين : فإنه لن يمكنهم مطلقاً أن يصلوا إلى الأسباب الأولى أو العلل القصوى . وحتَّى إذا اكتمل عمل العلم الوضعي ، فإن العقل لن يجد فيه مغنيا وشفاء ، لأن العقل بطبيعته يريد العلم بالكلِّيّ ، والمطلق ، والضروري ، والمبادئ ، والعلل . وتبعاً لذلك فإننا لا بد من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى الخوض في مسائل ما بعد الطبيعة ، لأن كل المشاكل التي تفرض نفسها على العقل ليست قابلة للحل علميا ، أو لأن التجربة العلمية بطبيعتها ليست كافية لحل مثل هذه المسائل . أما إذا نظرنا إلى قانون الأطوار الثلاثة الذي وضعه أوجست كونت لتفسير تقدم الإنسانية العلمي ، فإن أول ما يروعنا في هذا القانون هو أنه قانون عقلي أولي Apriori لا يبرره التاريخ ،

بدليل أن بعض الأقدمين قد وصلوا إلى فهم الكثير من الحقائق الرياضية والفلكية فهما وَضْعيا ، كما أن بعض علماء الطور الوضعى كانوا أهل عقيدة أو أصحاب مذاهب ميتافيزيقية . وربما كان مفهوم « الإنسانية » نفسها بوصفها « كلا » مجرد مفهوم فلسفى لا يرتضيه أصحاب العلم الوضعى .

٩ — وأما فى القرن العشرين فقد تعددت الاتجاهات الفلسفية ، واختلفت وجهات نظر المفكرين إلى العلاقة بين العلم والفلسفة ، على الرغم من قيام بعض الحملات العنيفة على التفكير الفلسفى ، فضلا عن ازدهار العلوم وانفصال بعض الدراسات العلمية عن الفلسفة . وقد شهد القرن العشرون انفصال كل من علم النفس وعلم الاجتماع عن الفلسفة ، وإن كان التفكير الفلسفى قد ظل يستوحى الكثير من الدراسات النفسية والاجتماعية ، كما أن الفلاسفة أنفسهم قد ظلوا يغذون كلا من علم النفس وعلم الاجتماع بالكثير من الملاحظات القيمة والدراسات العميقة . ولئن كان عصرنا الحاضر قد حفل بالكثير من التيّارات العنيفة المعادية للفلسفة ، وفى مقدمتها جميعا حركة « الوضعية المنطقية » التى حمل لواءها فى البداية أنصار « دائرة فينا » ، إلا أن هذا القرن أيضا قد زخر بالكثير من التيارات الفلسفية الجديدة : كالنزعة البرجماتية التى حمل لواءها وليم جيمس وجون ديوى ، والنزعة الحيوية التى عبر عنها دلتاى وبرجسون ، والنزعة الفنومنولوجية التى اقترنت باسم هوسرل وماكس شلر ، والنزعات الوجودية العديدة التى عبر عنها فى ألمانيا هيدجر وكارل يسبرز ، وفى فرنسا كل من جبرييل مارسل ، وجان پول سارتر ، وميرلوپونتى . وبعد أن كان الوضعيون فى القرن الماضى يظنون أن اختلاف الفلاسفة فيما بينهم سوف يؤدى إلى القضاء نهائيا على الفلسفة والاكتفاء بالعلم ، جاء القرن العشرون فأكد زيادة حاجة العقل البشرى إلى الفلسفة ، بدليل وفرة الإنتاج الفلسفى المعاصر وتعدد التيارات الفكرية الراهنة ، حتى لقد صح ما قاله

كانت Kant من أن « سأم العقل البشرى من استنشاق هواء غير نقي ، لن يدفعه يوما الى الامتناع كلية عن التنفس » !

ولو أننا نظرنا إلى الفلسفة المعاصرة من حيث الشكل ، لراعنا أن إنتاج الكثير من الفلاسفة المعاصرين مطبوع بطابع « التخصص » spécialisation الذى يجعل من الفلسفة لغة نوعية خاصة لا تكاد تتفق فى شىء مع لغة أفلاطون أو ديكارت (مثلا) . ولو أننا استثنينا مؤلفات أصحاب المادية الجدلية ودعاة المذهب البرجماتى ، لوجدنا أن معظم مؤلفات الفلاسفة المعاصرين حافلة بالاصطلاحات الجديدة والمفاهيم الغامضة ، خصوصا لدى بعض أصحاب فلسفة الوجود ، وعند أهل الوضعية المنطقية أيضا . وحسبنا أن نلقى نظرة على مؤلفات هوسرل ، أو هيدجر ، أو سارتر نفسه ، حتى نتحقق من أن بعض القضايا الفلسفية الجديدة التى ينادى بها دعاة الفنومنولوجية والوجودية إنما هى قضايا فنية اصطلاحية تذكرنا من بعض الوجوه بقضايا أرسطو ، إن لم نقل ببعض اصطلاحات المدرسين أنفسهم فى القرن الخامس عشر (مثلا) .

بيد أننا نلاحظ مع ذلك أن ثمة رد فعل واضح قد نشأ فى أيامنا هذه ضد نزعة التخصص التى وسمت بطابعها الكثير من مؤلفات المعاصرين فى الفلسفة ، فحاول الكثيرون أن يبسطوا القضايا الميتافيزيقية المعقدة ، وأن ينزلوا بالفلسفة إلى مستوى الجمهور . وقد أسهم الفلاسفة أنفسهم فى تعميم الروح الفلسفية ، فأقبلوا على تبسيط أفكارهم وإذاعتها بين الناس ، كما ساعد على ذلك أيضا تقرب الفلسفة من الأدب وظهور روايات ومسرحيات تعبر عن بعض النزعات الفلسفية ، حتى لقد أصبحنا اليوم نرى بعض الفلاسفة يؤلفون للمسرح ، ويكتبون للسينما ، وينشرون على الناس أقاصيصهم ، فضلا عن أن المجلات الفلسفية قد أصبحت متداولة بين الناس كالمجلات الأدبية سواء بسواء . وليس أدل على إقبال الجمهور

على الاطلاع الفلسفى من وفرة الإنتاج الفكرى فى معظم بلاد العالم ، حتى لقد ورد فى القائمة السنوية التى أصدرها المعهد العالى للفلسفة سنة ١٩٣٨ (مثلا) أن عدد الكتب الفلسفية التى ظهرت فى ذلك العام قد زاد عن سبع عشرة ألف كتاب ! وهذا الإنتاج الضخم إن دل على شىء فإنما يدل على أن المشكلات الفلسفية قد تزايدت بما لم يسبق له نظير ، كما أن الوعى البشرى نفسه قد أصبح أقدر على فهم دور الفلسفة فى صميم الحضارة الحديثة . وقد لا نغالى إذا قلنا إن العصر الذى نعيش فيه يعد من أخصب العصور الفلسفية وأغناها ، كما تشهد بذلك المنزلة الهائلة التى تشغلها الدراسات الفلسفية فى معظم جامعات العالم

وثمة طابع شكلى آخر يميز الفلسفة المعاصرة أيضا ، وهو تقارب المفكرين واتصالهم اتصالا مباشراً عن طريق المؤتمرات الفلسفية ، والتبادل الثقافى ، وتنظيم العلاقات بين الجامعات المتعددة (فى الشرق والغرب معا) . وقد شهد مطلع القرن العشرين عدة مؤتمرات فلسفية متوالية استطاعت أن تقرب بين مفكرين مختلفى النزعات ، مما عمل على تحقيق ضرب من « التواصل الروحى » بين العقليات الفلسفية المتباينة[1] ولازالت المؤتمرات الفلسفية ، والندوات الثقافية ، والمساجلات الفكرية التى تتطارحها الصحف والمجلات ، تعمل عملها فى التقريب بين النزعات المتعارضة ، والتيارات المتصارعة ، والاتجاهات المتباينة . وبعد أن كان الفلاسفة يعيشون فى عزلة أو شبه عزلة ، أصبحنا نرى اليوم أن المشتغلين بالدراسات الفلسفية والنفسية والاجتماعية لم يعودوا يجدون حرجا فى أن يتدارسوا المشكلات بروح الفريق الرياضى المتعاون ، أعنى فى جو ملىء بالمودة والإخاء . ولاشك أن قيام المجلات العالمية والدوريات الدولية قد أدى إلى امتزاج الحضارات المختلفة ، فلم يعد من النادر أن نجد فى مجلة واحدة بحوثاً فلسفية لمفكرين

(١) سيعقد فى مونتريال بكندا (خلال الفترة من ٢٩ أغسطس إلى ٣ سبتمبر سنة ١٩٧١) أحدث مؤتمر فلسفى عالمى ، وسيكون موضوع مناقشاته هو « التواصل » .

مختلفين ذوى جنسيات متباينة ، ولغات متنوعة ، وعقليات مختلفة . وهذه كلها عوامل فعالة أدت (ولا زالت تؤدى) إلى تداخل التيارات الفلسفية واتصالها بشكل مباشر ، مما لم نعهده من قبل فى أى عصر من العصور منذ نشأة الفلسفة الحديثة .

ونظرا لهذا التقارب الشديد بين التيارات الفلسفية المعاصرة ، فقد نشأ من احتكاك الآراء بعضها ببعض تأثير وتأثر عملا على ظهور فلسفات جديدة مثل فلسفة الوجود التى استمدت عناصر نموها من مصادر متعددة (كالنزعة الفنومنولوجية ، وفلسفة الحياة ، والاتجاه الميتافيزيقى الحديث . . . الخ) . وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى الوضعية المنطقية ، فإنها مدينة بلا شك لكل من الفلسفة التجريبية التقليدية ، والنزعة الواقعية المحدثة ، والمدرسة الفنومنولوجية ، فضلا عن تأثرها بحركة نقد العلم . وعلى كل حال ، فإن مؤلفات الفلاسفة المعاصرين تظهرنا بوضوح على أنه لم تعد هناك عزلة فلسفية ، بل أصبح العالم الفلسفى فى اتصال مستمر واحتكاك دائب ، كما أصبح المفكرون المختلفون يجدون أصداء هامة لمذاهبهم خارج موطنهم الأصلى ، كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى النزعة التوماسية الجديدة Néo—thomisme التى أصبح لها ممثلون مختلفون فى كل من فرنسا وبلجيكا وإيطاليا وأسبانيا والنمسا وانجلترا وأمريكا ، أو كما هو الحال بالنسبة إلى الوجودية التى لقيت لها أشياعاً فى غير موطنها الأصلى ، فانتشرت دعوتها فى فرنسا وانجلترا وأمريكا ، وترددت أصداؤها حتى لدى بعض المفكرين العرب .

١٠ — فإذا ما حاولنا الآن أن نلخص بإيجاز موقف المفكرين المعاصرين من الفلسفة ، ألفينا أن الغالبية العظمى منهم تحاول أن تقرب الفلسفة من الإنسان ، وتنادى بأن الوظيفة الأساسية للفيلسوف هى أن يحل مشكلة المصير البشرى . فلم تعد الفلسفة تحلق فى سماء المجردات ، وإنما أصبحت تعنى بحل

مشكلات الإنسانية ، وتهتم بإلقاء الأضواء على مواقف كائنات مُشَخَّصة من دم ولحم . ومن هنا فقد ذهب دعاة النزعة البرجماتية Pragmatism (مثلا) إلى أن الفلسفة رافد هام من روافد الحضارة ، وأنه لا بد لنا أن نجعل منها دراسة ديناميكية مرنة لا تقبل الأفكار المجردة المطلقة ، بل تبحث دائماً عن العينى أو المشخّص concrete وهكذا عارضت الفلسفة العملية الروح المذهبية والنزعة المثالية على السواء ، لأن كلا منهما قد اشتطت فى التفكير المجرد حتى انقطعت صلتها بالواقع . ولئن كان بعض الفلاسفة البرجماتيين قد سخروا من الميتافيزيقا ، حتى لقد رددوا أقوال خصومها الذين كانوا يزعمون أن « الفيلسوف الميتافيزيقى أشبه ما يكون برجل أعمى يبحث فى حجرة مظلمة عن قبعة سوداء لا وجود لها ! » ، إلا أن وليم جيمس نفسه قد ذهب إلى أن العلم والميتافيزيقا والدين تكوّن جسما عضوياً واحداً يمكن تسميته باسم « الحكمة » . والفلسفة عند البرجماتيين تحقق الترابط فيما بين العلوم ، وتقدم لنا من مجموع الحقائق العلمية المتنافرة حقيقة كلية شاملة . ولما كان محك صدق الأفكار إنما هو « التجربة » بمعناها الواسع ، فإن الفلاسفة البرجماتيين ينادون بالتجربة المتطرفة ، ويرفضون كل فكرة لا تؤدى إلى خدمة عملية ، سواء أكانت مباشرة أم غير مباشرة . ولكن وليم جيمس يعود فيقول إن الفلسفة متوقفة على مزاج كل منا ، تجريبيا كان أم عقليا ، متفائلا كان أم متشائما ؛ وبهذا المعنى تصبح الميتافيزيقا عملا فنيا تنحصر مهمته فى جعل الأشياء موافقة لأمزجتنا . فالميتافيزيقا عند وليم جيمس هى أشبه ما تكون بقصيدة تستمد وحدتها وجمالها الفنى من خيال صاحبها ، وبالتالى فإن القرابة وثيقة بين الفيلسوف والشاعر ! بيد أن هذا لا يعنى أن نلحق الفلسفة بالفن ، وإنما لا بد لنا من أن نربط الفلسفة بالواقع والتجربة والإنسان .

وإن ديوى ليشككنا فى قيمة تلك الدراسات العامة التى تشغل بعض

الميتافيزيقيين ، حينما يبحثون مثلا فى مشكلة المعرفة بصفة عامة ، فيتساءلون مثلا عما إذا كانت المعرفة ممكنة . وليس من شك (فيما يرى ديوى) أن عالم الطبيعة محق حين يبحث عن القوانين العامة للحركة ، ولكن من المؤكد أن الميتافيزيقى ليس على حق حينما يبحث عن الحركة بصفة عامة . فالفيلسوف الميتافيزيقى يثير كثيراً من المشكلات العقيمة التى لا تقبل الحل . وديوى لا يقتصر على القول مع الوضعيين بأن مثل هذه المشكلات هى أشباه مشكلات ، بل هو يذهب إلى حد أبعد من ذلك فيقول إنها صيغ مَرَضِيَّة diseased formulations. ولا سبيل إلى التخلص من أمثال هذه المشكلات (فى رأى ديوى) إلا بالرجوع إلى الميول الأصلية التى عملت على نشأتها . . .

أما دعاة الوضعية المحدثة ، فإنهم يستبعدون من مجال الفلسفة كلا من الميتافيزيقا والأخلاق المعيارية ، لكى يجعلوا منها مجرد دراسة علمية لبعض المفاهيم أو الرموز اللغوية . وحجتهم فى ذلك أن القضايا الميتافيزيقية هى أقوال جوفاء خالية من كل معنى ، ما دامت لا تمت إلى القضايا المنطقية المفهومة بأى سبب ، فلا معنى إذن لدراسة المطلق أو الشىء فى ذاته أو الوجود أو العدم أو ماهية الرابطة العِلِّيَّة أو القيم المعيارية ... إلخ وليس فى استطاعة الفلاسفة الميتافيزيقيين أن يعالجوا هذا النقص فى تفكيرهم ، حتى ولو عمدوا إلى مراجعة مصطلحاتهم ، وتوخى الدقة فى تعبيراتهم ، لأن الغرض الذى تهدف إليه الميتافيزيقا هو الذى يجعل قضاياها خلواً من كل معنى . ألا ترمى الميتافيزيقا إلى الكشف عن معرفة مجاوزة للحس ، فتحاول أن تصف لنا أشياء تعدو نطاق العلم التجريبى ؟ ولكن ، أليس معنى أية عبارة إنما ينحصر فى مجموع العمليات التى نتحقق بها من صحة تلك العبارة ؟ فكيف يمكننا إذن أن نُخْبِرَ بعبارة مفهومة عن شىء يعدو دائرة التجربة ، ولا يقبل التحقق على الإطلاق ؟ أليس الأدنى إلى الصواب أن نقول إن قضايا الميتافيزيقا إن هى إلا قضايا زائفة أو أشباه قضايا ، ما دامت لا تستند

إلى العلم التجريبى ، فضلا عن كونها ليست قضايا تحليلية ؟ . . . أما أحكام القيمة التى يصدرها فلاسفة الأخلاق فإنها فى نظر الوضعيين المنطقيين عبارات فارغة ، لأن كل من يجعل من القيمة معياراً ، فقد تجاوز دائرة التجربة التى هى محك كل شىء . ومعنى هذا أنه إذا لم تكن الأحكام الأخلاقية والجمالية مجرد أحكام تجريبية قائمة على الواقع ، فإنها لا يمكن أن تنطوى على أى مدلول . وهكذا يرفض دعاة الوضعية المنطقية سائر العلوم المعيارية ، كما سبق لهم أن رفضوا الميتافيزيقا أو علم ما بعد الطبيعة ، لكى يستبقوا من المواد الفلسفية جميعاً علماً واحداً هو « المنطق » ، بوصفه وسيلتنا إلى فهم العلم . وإذن فإن الفلسفة عند الوضعيين المناطقة لا تكاد تعدو التحليل اللغوى والدراسة المنطقية للمفاهيم العلمية .

أما الفيلسوف الفرنسى هنرى برجسون ، فإنه يفرق بين العلم والفلسفة ، بدعوى أن دائرة العلم هى الكم والامتداد والمكان ، فى حين أن دائرة الفلسفة هى الكيف والتوتر والزمان . حقا إن كلا منهما ينطوى على معرفة مطلقة ، ولكن العلم معرفة مطلقة بالجامد ، فى حين أن الفلسفة معرفة مطلقة بالحى . ولا بد للعلم والفلسفة من أن يختلفا موضوعاً ومنهجا ، ولكنهما لا بد من أن يتلاقيا عند نقطة مشتركة هى التجربة . ولا يريد برجسون للفلسفة أن تحلق فى سماء المجردات ، بل هو يرى أنه لا بد لها من أن تحذو حذو العلم فتعود إلى الواقع لكى تقوم بدراسة الظواهر . وإذا كان كثير من الفلاسفة قد درجوا على الانتقال من التصورات إلى الواقع ، فإن برجسون يريد للفلسفة أن تنتقل من الواقع إلى التصورات . وذلك لأننا حين نحاول فهم الوجود عن طريق طائفة من المفاهيم العقلية ، فإننا لا بد من أن تنتهى إلى مذاهب ميتافيزيقية متهافتة ، قوامها تفسير الحياة والروح بالرجوع إلى أداة ميكانيكية يستخدمها المرء للتصرف فى المادة . ولكن « التصور » فى رأى برجسون لم يجعل للنظر أو المعرفة ، بل للعمل

أو الفعل ؛ فلا سبيل لنا إلى اختراق الواقع إلا عن طريق ضرب من « الحدْسِ » الذى نقلب فيه الاتجاه العادى لنشاطنا الفكرى العملى . وحين يتحدث برجسون عن « الحدس l'intuition » فإنه يعنى به ضرباً من المعرفة المباشرة التى ننفذ فيها إلى صميم الموضوع ، بدلا من أن نكتفى بدراسته من الخارج أو عن بُعْدٍ . والميتافيزيقا الحقة إنما هى ذلك الجهد الحدسى الذى نقوم فيه بضرب من الفحص الروحى ، فننفذ إلى أعماق الواقع ، محاولين أن نتسمّع ضربات قلبه ! والفارق فى رأى برجسون بين الفيلسوف والعالم ، أن الفيلسوف ينظر إلى الواقع نظرة صداقة وتعاطف ، فى حين أن العالم لا بد من أن ينظر إلى العالم نظرة ملؤها الاحتراس والتحرُّز . فالعالم فى صراع دائم مع الطبيعة ، وهو مضطر — كما قال بيكون — إلى أن يطيع الطبيعة ويخضع لها ، حتى يتسنى له أن يسيطر عليها ويتحكم فيها ؛ وأما الفيلسوف فإنه لا يطيع ولا يأمر ، بل هو يسعى دائماً إلى أن يصادق ويشارك ويتعاطف . وهذا « التعاطف » فى الحقيقة هو ما أطلق عليه برجسون اسم « الحدس » . فالمعرفة الحدسية بهذا المعنى هى تلك المعرفة المباشرة التى تمزق حجب الألفاظ وشباك الرموز ، لكى تغوص فى طيات الواقع وتمضى مباشرة إلى باطن الحقيقة . . . والفلسفة هى فى صميمها عملية انتباه شاقة نستغنى فيها عن شتى الرموز ، لكى نمضى إلى المصدر الأصلى نفسه ، محاولين أن ننفذ إلى صميم حياته الباطنة ، فلا نلبث فى النهاية أن نلبس الواقع لباساً يجىء « على قدّه » ! وتبعاً لذلك فقد انتهى برجسون إلى القول بأننا نستطيع عن طريق الحدس — تلك الملكة الفائقة للعقل — أن نتوصل إلى حل الكثير من المشكلات الميتافيزيقية التى ظلت حتى الآن مستعصية على الحل [١] .

---

(١) زكريا إبراهيم : « برجسون » (ضمن مجموعة نوابغ الفكر الغربى) ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٨ ، الفصل الثانى ، المنهج الحدسى ، ص ٣٣ — ٣٥ .

١١ — وأما عند فلاسفة الوجود فإن مهمة الفلسفة إنما تنحصر فى تحرير الإنسان مما هو متصوَّرٌ عقلياً ؛ من أجل وضعه وجهاً لوجه أمام وجوده الخاص بوصفه كائناً حراً يتوقف مصيره على قراره الشخصى . فليست الفلسفة شيئاً دخيلا على الوجود البشرى ، بل إن فعل التفلسف لا يكاد ينفصل عن فعل الوجود . ومعنى هذا أن وجودنا لا يمكن أن ينفصل عن تساؤلنا عن معنى وجودنا ، لأن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى لا يمكن أن يتقبل وجوده كواقعة محضة . والسؤال الميتافيزيقى عند يسبرز (كما هو الحال عند هيدجر) هو ذلك السؤال الذى يضعنا نحن أنفسنا موضع السؤال . ونحن لا نستطيع أن نتفلسف دون أن نصطدم باللا معقول ، فإن العقل لا يقوم بدون نقيضه ؛ ذلك النقيض الذى لا سبيل إلى قهره أو التغلب عليه ، لأنه هو الشرط الأساسى لكل تفلسف . ولهذا يقرر يسبرز (سائراً فى هذا على نهج كيركجارد ، الأب الروحى لكل فلاسفة الوجود) إنه عبثاً يحاول بعض الفلاسفة أن يحيلوا الوجود إلى « معقولية » محضة ، فإنهم لا بد من أن يجدوا أنفسهم مضطرين إلى أن يتركوا فجوة فى صميم مذهبهم لهذا « اللامعقول » الذى لا سبيل إلى تصفيته نهائيا[1] وعلى الرغم من تلك الحرب الضروس التى صورها لنا كيركجارد بين الفكر والوجود ، أو بين الكوجيتو Cogito والكينونة Sum ، إلا أن فلاسفة الوجود لا يريدون أن يقلعوا عن البحث فى « الوجود » ، لأنهم يشعرون بأن فعل التفلسف معانق لفعل الوجود نفسه . حقا لقد قال كيركجارد (معارضاً مقالة ديكارت) : « إنه كلما زاد تفكيرى قل وجودى ، وكلما زاد وجودى قل تفكيرى » ، ولكن من المؤكد حتى بالنسبة إلى كيركجارد نفسه أنه ليس

---

(١) Karl Jaspers : "Reason and Existenz", translated by W. Earle, 1950, Noonday Press, pp. 19—20.

ثمة وجود حقيقى إلا إذا كان ثمة تأمل للوجود أو تفكير فى الوجود ، لأنه لابد للمرء من أن يضم فى حقيقة واحدة مؤتلفة فعل الوجود وفعل الفكر معاً . وإن فلاسفة الوجود لهم أدرى الناس بما هنالك من تناقض بين الفكر والوجود ، ولكنهم حريصون على استبقاء « الوجود » (مهما كان من تناقضه وغموضه) لأنهم يعلمون حق العلم أن هذا الصراع الدامى بين الفكر والوجود هو ما يكوّن صميم الحياة البشرية نفسها[1] .

لقد كان الأقدمون يقولون إنه ينبغى لنا أن نحيا أولا لكى نتفلسف ثانيا ، وأما فلاسفة الوجود فإنهم قد جعلوا الفلسفة ملازمة للحياة ، معانقة للوجود ، باطنة فى صميم فعل « الكينونة » الذى يقرر الإنسان بمقتضاه أنه « موجود » . ولعل هذا هو ماعناه هيدجر حينما قال إن الفلسفة لا تنبثق على حين فجأة فى صدر الموجود البشرى ، وإنما الأدنى إلى الصواب أن يقال إنها متطابقة مع الوجود نفسه . . . فليس الفكر مجرد صفة جوهرية للوجود ، بل الوجود هو بمعنى ما من المعانى فكر . ولهذا يقرر هيدجر أن العلاقة وثيقة بين الحياة والتفلسف ، ما دام الوجود بالنسبة إلى الإنسان إنما يعنى الانشغال بالوجود والنزوع نحو الوجود . وقد نتوهم أن الفكر علاقة تقوم بين ذات حرة لا زمانية وبين موضوع تحاول أن تفض أسراره ، ولكن الحقيقة أننا لا نفهم الوجود العامّ إلا من خلال وجودنا نفسه . فالأنطولوجيا فى نظر هيدجر هى وجودنا نفسه . والفلسفة هى عملية فهم الوجود التى تتحقق من خلال حركة « التعالى » المستمرة المعبِّرة عن صميم وجودنا .

(١) Jean Wahl : "La Pensée de L'Existence", Flammarion, Paris, 1950, pp. 25 & 69.

ومهما يكن من شيء ، فإن التفكير الفلسفي قد اكتسب أهمية حيوية على يد الوجوديين ، إذ أصبحت الفلسفة عندهم بمثابة الجواب الذى يقدمه الموجود البشرى لما توجهه إليه الحياة من أسئلة . ولا شك أن إنسان المجتمع الغربى قد عاصر فى الثلاثين سنة الماضية أزمات حضارية هامه كانت تستلزم تغييراً جوهرياً فى أسلوب حياته ، فلم يكن بد من أن يعيد الفلاسفة الغربيون النظر فيما بين أيديهم من حلول ، حتى يتسنى لهم أن يواجهوا مشكلات حضارتهم على الوجه الأكمل . وهكذا ظهرت فلسفة الوجود لمواجهة نوعين من المشكلات : مشكلات تتعلق بالأزمات والثورات والحروب التى زخر بها النصف الأول من القرن العشرين ومشكلات أخرى ترتبط بالإمكانيات والقدرات والاختراعات التى حققها للانسان تقدم العلم الحديث . فلم تعد المشكلة الفلسفية الكبرى بالنسبة إلى الإنسان هى مشكلة وجوده الشخصى (كما كان الحال بالنسبة إلى بعض شخصيات الروائى الروسى دستويفسكى) ، بل أصبحت المشكلة الكبرى مشكلة الإنسانية بأسرها . والواقع أن الإنسانية اليوم قد أصبحت تعلم أنها إذ كانت ما تزال على قيد البقاء ، فما ذلك لمجرد أنها قد ظهرت بطريق الصدفة على مسرح الوجود ، بل لأنها قد اتخذت قرارها وآلت على نفسها أن تظل على قيد البقاء . فليس ثمة « جنس بشرى » (على حد تعبير جان بول سارتر) ، بل هناك إنسانية أخذت على عاتقها أن تنصب من نفسها حارسة على القنبلة الذرية ، وأن تضطلع بمسئولية حياتها وموتها . وحينما يقول زعيم الوجودية الفرنسية إن الجماعة البشرية هى بلا شك فوق مستوى المملكة الطبيعية ، فإنه يعنى بذلك أنه قد أصبح على الإنسانية فى كل لحظة ، بل فى كل دقيقة ، أن ترتضى الحياة ، وتوافق على الاستمرار فى البقاء . وهذه الحقيقة التى يستشعرها إنسان القرن

العشرين فى جزع وقلق إنما هى بعينها مشكلة الفيلسوف الوجودى . وهكذا نخلصُ إلى القول مع سارتر بأن مشكلة الفلسفة اليوم قد أصبحت هى مشكلة الوجود الإنسانى نفسه ، ما دام وجود الإنسان قد أصبح يتوقف على قراره الشخصى نفسه(١) .

(١) Cf. R. Garaudy : "Perspectives de L' Homme. ", Paris, P. U. F , 1959, pp. 3—5.
& Jean-Paul Sartre : "Les Temps Modernes" No 1, Présentation.

الفصل الثاني

معاني الفلسفة

١٢ — إذا كنا قد تعقّبنا فى الفصل السابق تطور مفهوم الفلسفة عَبْر العصور المختلفة ، فربما كان من واجبنا الآن أن نحاول تعريف الفلسفة ، أو تحديد موضوعها ، بالاستناد إلى هذا العرض المُسْهب لتطوّر التفكير الفلسفى . وهنا قد يبادر البعض إلى القول بأن الفلسفة علم لم يتحدَّد موضوعه بعد ، بدليل أن الفلاسفة أنفسهم لا زالوا جاهلين بموضوعهم ، منقسمين حوله . وردُّنا على هذا الاعتراض أن اختلاف الفلاسفة فى تعريفهم للفلسفة لا يعنى مطلقا أنها لا تملك موضوعها الخاص ، بل هو يدلّنا فقط على تعَدُّد ينابيع الفلسفة فى صميم الخبرة البشرية . فالفلاسفة مجمعون على ضرورة السعى نحو المعقول ، ولزوم الكشف عن معانى الأشياء ، وأهمية البحث عن قيمة الحياة الإنسانية ، ولكنهم مختلفون حول مصادر هذا البحث ، ووسائل ذلك الكشف ، وطبيعة تلك الرحلة الفلسفية التى يقوم بها الإنسان فى مطاردته للحقيقة . ولما كانت التجربة الإنسانية هى من السَّعَةِ بحيث قلما يستطيع مذهب أن يستوعبها ، فإن فهم الفلاسفة لدلالة حياتهم الروحية قد اختلف باختلاف أنماط خبراتهم . وهكذا تعدَّدت مشكلات الفلاسفة ، وتنوعت حلولهم ، بينما بقى لديهم جميعاً اهتمام واحد ألَّف بينهم وجمع شملهم ، ألا وهو الاهتمام بالحقائق الكبرى التى يعيش عليها الإنسان فى صميم حياته الروحية . ولولا هذا الإيمان الراسخ بخطورة المضمون الروحى للحقيقة الفلسفية ، لما قامت للفلسفة أدنى قائمة ، ولما كان فى استطاعة الفلاسفة حتى ولا أن يتلاقوا فوق صعيد واحد .

والواقع أنه مهما تفرقت كلمة الفلاسفة حول موضوع الفلسفة ، ومنهجها ، وغايتها ، فإن الكل مُجمعٌ — أو شبه مجمع — على القول بأن التفلسف هو ضرب من النظر العقلى الذى يهدف إلى معرفة الأشياء على حقيقتها . ولعلّ هذا هو ما حدا بالفيلسوف الأمريكى المعاصر رويس إلى القول بأن « المرء يتفلسف حينما يفكر تفكيراً نقديا فى كل ما هو بصدد عمله بالفعل فى هذا العالم . حقاً إن مايعمله الإنسان أولا وقبل كل شىء إنما هو أن يحيا ؛ والحياة تنطوى على أهواء ، وعقائد ، وشكوك ، وشجاعة ، ولكن البحث النقدىّ فى كل هذه الأمور إنما هو الفلسفة بعينها » ومثل هذا القول إن دل على شىء فإنما يدل على أن الفلسفة — بمعناها العام — إنما هى « حياة ، ونقد للحياة ؛ أو حياة ، وتحليل للحياة ؛ أو حياة ، وتعلم للطريقة المُثْلَى فى الحياة » . ولهذا فقد ارتبط مفهوم الفلسفة منذ البداية بمعانى الحكمة ، والتوجيه ، والكمال الخلقى، حتى لقد كتب أحد فلاسفة الإسلام يقول : « إن الفلسفة تنقسم إلى قسمين : الجزء النظرى ، والجزء العملى . فإذا كمل الإنسان بالجزء النظرى والجزء العملى ، فقد سعد السعادة التامة . . . والكمال الأول النظرى منزلته منزلة الصورة ، والكمال الثانى العملى منزلته منزلة المادة . وليس يتم أحدهما إلا بالآخر ، لأن العلم مبدأ ، والعمل تمام ؛ والمبدأ بلا تمام يكون ضائعاً ، والتمام بلا مبدأ يكون مستحيلا[1] » . . . فليست الفلسفة فى أصلها نظراً عقلياً مُجرّداً ، أو تسلية ذهنية يُرضى بها الإنسان ميله إلى التشوف وحبه للاستطلاع ، بل هى بحث عن أكثر الحقائق أهمية فى حياة الإنسان الروحية ، وسعى نحو توجيه السلوك فى ضوء تلك الحقائق .

١٣ — ولو أننا عدنا إلى التراث الفلسفى القديم ، لألفينا أن الفلسفة

(١) « تهذيب الأخلاق » : لابن مسكويه ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، طبعة محمد على صبيح ص ٤٠ ، ٤١ .

قد فُهمت بمعنى عمليّ أخلاق ، فكان معناها « حكمة الحياة » ، وكان الفيلسوف هو الرجل الذى يوجّه حياته فى ضوء ما يقضى به العقل . وتبعاً لذلك فقد كانت الصلة وثيقة دائماً أبدا بين النظر والعمل : إذ كانت الفلسفة التقليدية لا تَقْنَعُ بالمعرفة ، بل تحاول أيضاً تنظيم الحياة ، وتحقيق السعادة . ولا زال كثيرٌ من المفكرين — فى أيامنا هذه — يعتقدون أن الفلسفة لا تعلمنا كيف نفكر فحسب ، بل تعلمنا أيضاً كيف نحيا . وأصحاب هذا الرأى يؤمنون بأن الفلسفة الحقة لا يمكن أن تكون مجرد معرفة نظريّة ، بل هى « فن حياة » أيضاً . وليس معنى هذا أنّ هؤلاء ينكرون قيمة النظر المجرد ، وإنما هم حريصون على ربط الصناعة النظرية بالصناعة العملية ، مادامت الفلسفة منذ البداية علماً وعملاً ، أو معرفة وحياة . والحق أن « المعرفة » فى نظر دعاة هذا الرأى شرط أساسيّ للحكمة : فإننا لا نتفلسف إلا حين نبحث عن معنى الحياة والعالم ، وحين نحدّد لأنفسنا موضعاً فى صميم الكون ، قاصدين من وراء هذا كله أن نعرف على أى وجه ينبغى لنا أن نحيا . ومعنى هذا أن المعرفة العقلية هى سبيلنا إلى السعادة ، ما دامت « الحكمة » هى النور العقلى الذى نسير على هَدْيِه فى ظلمات هذه الحياة الدنيا .

ولو أننا استرجعنا فهم أفلاطون ، أو الرواقيين ، أو ديكارت ، أو البرجماتيين ، أو غيرهم للفلسفة ، لوجدنا أن هؤلاء جميعاً يجعلون من الفلسفة محاولة لبناء إنسان جديد ، ويهتمون بتأكيد الدور الحيوى الذى تقوم به الفلسفة فى تنظيم الخبرة البشريّة . ولعل من هذا القبيل أيضاً ما ذهب إليه الفيلسوف الفرنسى المعاصر موريس بلوندل حينما كتب يقول : « إننا نستطيع أن نلمح فى الجهد الفلسفى عنصرين متمايزين متماسكين : معرفة نظرية بالحقيقة اليقينية ، وحلاً عملياً متيناً لمشكلة المصير الإنسانى . وقصارَىٰ القول إن الفلسفة قاعدة للحياة والخلق تستند إلى يقين عقليّ » . فالفلسفة — فى نظر هذا المفكر المعاصر — تشبع حاجة

إنسانية مزدوجة : حاجة إلى التنظيم المنهجي والتسلسل العقلى ، تمليها علينا الرغبة فى تكوين نظرة شاملة استيعابية إلى الوجود ؛ وحاجة إلى تحديد مكانة الموجود المفكر والكشف عن سر وجوده فى الكون ، تمليها علينا الرغبة فى إزاحة النقاب عن أحجية المصير البشرى ، والعمل على تحقيق « النجاة » (أو الخلاص) له فى هذه الحياة الدنيا .[1]

وهذا برجسون نفسه يقرر فى موضع ما من المواضع أنه إذا لم يكن فى استطاعة الفلسفة أن تنبئنا بشيء عن تلك المشكلات الخطيرة التى تثيرها الإنسانية ، فإنها لن تستحق منا عناء ساعة واحدة نقضيها فى التأمل والتفكير . ويمضى لويس لافل (خليفة برجسون) إلى حد أبعد من ذلك فيقول « إنه ليس ثمة مشكلة يمكن أن تكون أشد خطورة بالنسبة إلى الإنسان من مشكلة الوعى الذى يستطيع أن يحصله عن نفسه ، وعن معنى وجوده ، وعن مكانته الخاصة فى الكون ؛ وهذا كله إنما هو موضوع الفلسفة » . فالمشكلة الرئيسية للفلسفة — فى نظر لافل — إنما هى مشكلة المصير البشرى . وربما كان فى وسعنا أيضاً أن نقرب من هذه النزعة وجهة نظر المفكر الفرنسى ألبير كامو حين يقول فى كتابه « أسطورة سيزيف » : « إنه ليس ثمة سوى مشكلة فلسفية واحدة يمكن أن تعدّ جديّة بحق ، وتلك هى مشكلة الانتحار . ولو استطعنا أن نحكم ما إذا كانت الحياة جديرة بأن تعاش أم لا ، فقد أجبنا على المشكلة الرئيسية فى الفلسفة . »[2] فهؤلاء المفكرون جميعاً يفهمون الفلسفة على أنها بحث عن معنى الحياة ، واهتمام بمشكلة المصير ، وفن عملى لتوجيه السلوك . وهم إذ كانوا يربطون الفلسفة بالحياة ، فذلك لأنهم يرون أنه لا بد من حقيقة فلسفية يعيش

(١) Maurice Blondel : "La Pensée" Vol. II., F, Alcan, 1934, Paris, pp. 192—193.

(٢) Albert Camus : "Le mythe de Sisyphe", Gallimard, 1942, p. 15.

عليها الإنسان ، ويحيا من أجلها . ولولا هذه التجربة الروحية التي تغذى حياة الإنسان ، لما كان للفلسفة أى موضع فى الوجود البشرى ، وبالتالى لما استمرت الحاجة إلى التفلسف فى كل زمان ومكان .

١٤ — وقد تفهَم « الفلسفة » بمعنى عام كل العموم ، فيكون المقصود بها أى سؤال يطرحه الإنسان ، أو أى تعجب يثيره العقل البشرىّ . فنحن نتساءل مثلا : ماهى الحقيقة ؟ وما هو الخطأ ؟ وما هو اليقين ؟ ولماذا كان « وجود » بدلا من أن يكون « عدم » فقط ؟ ومن أين جئنا ؟ ولماذا نحن هنا ؟ وإلى أين نمضى ؟ وهل هناك حياة بعد الموت ؟ وما علاقة الكون بالوجود البشرى ؟ وما هى غاية الطبيعة ؟ ولماذا وجد الشر ؟ وما هو معنى القيم ؟ . . . إلى آخر تلك الأسئلة العديدة التى اعتدنا أن نثيرها بمجرد مانستيقظ من سُباتنا الإيقانى ، أعنى بمجرد ماننفض عنا غبار الحياة العادية ، بما فيها من آراء متواترة ، وأفكار مُسبقة ، وعادات متأصلة . . . إلخ .

ولو أننا فهمنا الفلسفة بهذا المعنى ، لكان التفلسف هو تلك العملية التساؤلية التى نحاور فيها أنفسنا ، ونتجادل فيها مع العالم والآخرين . وإذا كان سقراط قد اعتُبِرَ نموذجاً للفيلسوف ، فذلك لأنه قد صوّر لنا منذ القدم شخصية « الإنسان المتسائل » الذى لا يكف عن إثارة المشكلات . ولما كانت الفلسفة هى لغة الموجود المتناهى ، فليس بدعاً أن تجىء هذه اللغة معبرة عن طابع التجربة البشرية بما فيها من حيرة ، وقلق ، وتساؤل ، وتوتر ، وتعارض ، وصراع ، وتناه . . . إلخ . والإنسان « يتساءل » ، لأنه لايرى فيما حوله حلولا جاهزة أو أجوبة شافية ، فهو مضطر بالتالى إلى أن ينشد « المعنى » وراء « الواقعة » ، وأن يبحث عن « التفسير » الذى يزيح النقاب عن « السر » . وحسبنا أن نرجع إلى أقدم الحضارات البشرية ، لكى نتحقق من أن الإنسان قد وجد فى الطبيعة « لغزاً » يستدعى الحل ، كما وجد فى نفسه « أحجية » تتطلب التفسير .

وما نشأت الفلسفة إلاّ استجابة لتلك الحاجة التساؤلية التي دفعت الإنسان منذ البداية إلى رفض الواقعة المحضة ، ونبذ التصديق الساذج ، واعتبار الوجود كله مجموعة من الرموز والشفرات .

حقاً إن التفكير — كما قال تولستوى — يشقى البشر أكثر مما يشقيهم أي شيء آخر ، ولكن شقاء الفكر هو في الوقت نفسه ثراء للتجربة البشرية ، وتغذية للحياة الروحية . وحين يفكر الإنسان ، فإنه يرفض بيِّنات الحواس ، ومتواترات الناس ، لكي ينطلق في البحث عن حقائق جديدة تزيد حياته غنى وعمقاً . وليس التساؤل الفلسفي سوى تلك العملية الوجودية التي يصطنعها الإنسان حينما يجعل من حياته حواراً بين الزمان والأبدية ، فيجادل التاريخ لكي يقهره على الاعتراف بأنه شيء أكثر مما ينطوى عليه غبار الأحداث ، ويلح على الأبدية لكي يجبرها على الإقرار بأنها شيء أكثر مما تعبر عنه المذاهب الإطلاقية . ولما كانت « المذهبية » كثيراً ما تخفي تعقد الواقع خلف ستار من بساطة المبادىء ، فليس بدعاً أن تظل الفلسفة « تساؤلا » ينفر من كل نزعة تجريدية ، ويتوجس خيفة من كل تنظيم عقليّ مذهبيّ[1] . وحسبنا أن نرجع إلى فلاسفة من أمثال القديس أوغسطين ، أو بسكال ، أو كيركجارد ، لكي نتحقق من أن مهمة الفلسفة الحقيقية إنما تنحصر في تعمق شروط وجودنا بوصفنا كائنات عارفة مشخصة . وفيلسوف التساؤل لا يزعم لنفسه حقّ امتلاك الحقيقة ، بل هو يريد بالأحرى أن يكون مملوكاً للحقيقة ، بمعنى أنه يريد لنفسه أن يكون « حقيقياً » . ولعل هذا هو ما حدا بالفيلسوف الوجودى المعاصر جبرييل مارسل إلى الاستعاضة عن « فكرة الحقيقة » بمبدأ آخر أطلق عليه اسم « روح الحقيقة » . وهو يعني

(١) Cf. Jean La Croix : "Marxisme, Existentialisme, Personnalisme." Paris, P. U. F., 1951, pp. 58—59.

بهذا المبدأ أن الحقيقة ليست موضوعاً نمتلكه أو نحاول حيازته ، بل هي موقف روحي نحاول فيه توثيق أواصر القُرْبَى بيننا وبين « مدينة مثالية » cité idéale أو « وسط معقول » milieu intelligible هو بمثابة النور العقلي الذي يطهّر نا من أهوائنا الفردية ، لكي يندرج بنا في عالم مثاليّ مشترك[1] ،

ومهما يكن من شيء ، فإن فلاسفة السؤال يجزعون من روح التجريد ، والميل إلى التنسيق ، والتمسك بالتنظيم العقلي ، وصياغة الوجود في صور لاشخصية . وهم إذا كانوا يصرُّون على فهم الفلسفة بمعنى « التساؤل » ، فذلك لأنهم يرون أن « المذهبية » تقضي على « الدهشة الفلسفية » ، وتوحي إلى ذهن الفيلسوف بأنه قد استطاع أن يصوغ في إطار مذهبه العقلي الجامد كلّ ما تنطوي عليه السماء والأرض من حقائق . وهكذا يستعيض الفيلسوف المذهبي عن الإحساس بالتاريخ (الذي هو صميم وجودنا الزمني) بتلك الروح التجريدية (التي هي في صميمها مجرد صدى للنزوع نحو الأبدية) . وأما الفيلسوف الوجوديّ فهو يأبى أن يعدّ الحدث مجرد حلقة في سلسلة ، ويرفض أن يفهم الواقعة التاريخية على أنها مجرد جزء من كل ، ويثور دائماً على كل نزعة تجريدية تجعل من الحياة الفردية مجرد تطبيق لقانون عام . ولعل هذا هو السبب في أن معظم فلاسفة الوجود يستعيضون عن لاشخصية المذهب أو النسق العقلي بمجموعة من العواطف المشخّصة أو للشاعر الشخصية : كالمفارقة ، والسخرية ، والقلق ، والهمّ ، والتوتر ، والتمزّق الداخلي . . . إلخ .

١٥ — أما التصوّر الثالث من تصوّرات الفلسفة فهو ذلك الذي يجعل منها نظاما خاصا أو نسقاً معينا من الاعتقاد . وأصحاب هذا الرأي يجمعون على القول

---

(١) Cf. Gabriel Marcel : "Le Mystère de l'Etre", T. I. Paris, Aubier (Editions Montaigne), 1951, 4e leçon, pp. 67—89.

بأن « الاعتقاد » ضروريّ للانسان ، فإن أحداً لا يستطيع أن يحيا على الشك المطلق أو الإنـكار التام ، بل لا بد لـكل منا — فى لحظة من لحظات حياته — أن يقلع عن الشك ، لـكى يؤمن بحقيقة أو حقائق قام البرهان على صحتها فى نظره . وسواء آمنا بوجود الله ، أم باطراد نظام الطبيعة ، أم بغائية الـكون ، أم بخلود النفس ، أم بحرية الإرادة ، أم بقدرة العقل على المعرفة ، أم بوحدة الطبيعة والله ، أم بوجود الصدفة والاتفاق ، أم بالحتمية الشاملة ، أم بأية عقيدة فلسفية أخرى ، فإننا فى كل هذه الحالات نؤكد صحة أحكام نقتنع بها ، ونخلص لها ، ونعيش عليها . ومهما راق للفيلسوف أن يتخذ صورة محطم الأصنام أو هادم الأوثان ، فإنه لا بدّ من أن يظل مؤمناً — إنْ من حيث يدرى أو من حيث لا يدرى — ببعض المعتقدات الخفية أو الآراء الضمنية ، كأن يؤمن مثلا بوجود جسمه أو فـكره أو الوسط الذى يعيش فيه . . . إلخ . وحينما يحاول المرء أن يكوِّن من مجموع الحقائق العقلية التى يدين بها نسقاً فـكريا متـكاملا ، أو نظاماً عقلياً متناسقاً ، فهنالك يظهر « المذهب » بوصفه تلك الصورة المنظمة التى تتخذها المبادىء العقلية حين تصبح صريحة متماسكة . وليس تاريخ الفلسفة — فيما يرى بعض الباحثين — سوى تاريخ بناء المذاهب ، وهدمها ، وتصارعها ، وإعادة بنائها . . . الخ .

إن الفلسفة — فيما يرى أصحاب هذه النزعة — ليست معرفة ، بل فهماً . ولما كان « الفهم » إنما يعنى أن العالم يقبل التعقل ؛ فإن مبدأ السبب الـكافى هو الفرْضُ الضروريّ الذى تقوم عليه كل فلسفة . وعبثاً يحاول البعض أن يرفع عن الفلسفة صبغتها العقلية : فإنه لا يمـكن أن تقوم فلسفة ضدّ العقل ، اللهمّ إلاّ إذا أمـكن أن يقوم فن ضدّ الجمال ، أو دين ضدّ الله ! ويمضى دعاة هذا الرأى إلى حد أبعد من ذلك فيقررون أن الفلسفة لا تقوم إلاّ على رفض المحال ،

مادام « الفهم » الفلسفى فهماً لمعنى ، وفضاً لرموز ، وقراءة لشفرات . فالفيلسوف مضطر إلى البحث عن الحقيقة ، والعمل على فك رموز العالم ، والسعى نحو تبرير الوجود . ولئن كان البعض — من أمثال مونتنى — قد خلطوا بين الفلسفة والشك ، فإن أصحاب هذا التصوّر يريدون للفيلسوف أن يحل الإيمان أو الاعتقاد محلّ الشك والارتياب . و « الاعتقاد » فى رأيهم إنما يعنى الوفاء للحقيقة ، والالتزام بها ، وتوجيه الحياة كلها فى ضوء تلك الحقيقة . أما « الشك » فهو التردّد والتشتت واليأس ، أو هو ذلك الضعف الذى ينشأ من فقدان الشعور الداخلى بالحقيقة . فالشك « يقف عند اختلاف المذاهب والمعتقدات ليستخلص أن أحكام الناس باطلة كلها أو صادقة كلها ، والرأيان سواء ، فالقول إنها باطلة كلها يرتكز فى الواقع على مفهوم مجرد للحقيقة الكلية وعلى محاولة للبحث عنها فى متاهات الآراء والأقوال . . . أما القول إنها صادقة كلها ، بمعنى أن كل فرد محق فى أن يجعل نفسه مقياساً للحقيقة ، فهو قول يهـدم معنى الحقيقة نفسه . ولا خلاص للإنسان من كل ذلك إلاّ فى مجابهة المشكلات مجابهة مباشرة ، ودفع العقل فى اكتشاف حلولها . وعندئذ تتحول المذاهب والعقائد المختلفة من متاهات أو أثقال إلى أدوات تساعده على بلوغ الحقيقة »[1] .

من هذا نرى أن تصوّر الفلسفة بمعنى « الاعتقاد » إنما يفترض الإيمان بقدرة العقل على المعرفة ، وقابلية العالم للمعقولية ؛ فضلا عن أنه يتضمن التسليم بأن « السلب » أو « الإنكار » لا يمكن أن يكون هو الكلمة النهائية للفلسفة . فالفيلسوف الذى يقنع بالشك[2] ، ويركن إلى الهدم ، ويقتصر على السلب

---

(١) د . بديع الكسم : « الحقيقة الفلسفية » ، محاضرات جامعة دمشق ، ١٩٦١ ، ص ١٤ ، ١٥

(٢) ليس الشك — فى حد ذاته — خطأ أو خطيئة ، بل « إن الشك — كما قال أبيلار — يقتادنا إلى البحث . والبحث هو وسيلتنا إلى إدراك الحقيقة » .

إنما هو إنسان يائس ، واليأس إنكار لكل فلسفة ، إن لم نقل بأنه انتحار ودمار للإنسان نفسه . حقاً إن الحرية البشرية إنما تتجلى أولا وبالذات فى تلك القدرة السلبية التى يستطيع معها الإنسان أن يقول كلمة « لا » ، ولكن الفيلسوف الذى يتمادى فى الإنكار سرعان ما يجد نفسه — فيما يقول أصحاب هذا الرأى — منجرفاً فوق تيار المتناقضات بعيداً عن طريق الحق . فلا بد للإنسان إذن من أن يصبح يوماً إنسان هذه الفكرة ، أو رجل تلك العقيدة ، أو صاحب هذا المذهب ، حتى ينقذ نفسه من مخاطر الارتياب بما فيه من تشتت وغرق وضياع . والفيلسوف هو هذا المخلوق الذى يأخذ على عاتقه أن يكون رجل حقيقة ما ، حقيقة يعيش لأجلها بدلا من أن يعيش منها . وحسبنا أن نعود إلى تاريخ الفكر لكى نتحقق من أن فيلسوفاً لم يضع يوماً أكثر من مذهب واحد ، فما كان فى وسع أحد أن ينادى بأكثر من عقيدة ، أو أن يكون داعية لأكثر من فكرة ! أما هذه العقائد الفلسفية التى طالما كرر الفلاسفة أنفسهم مرة بعد أخرى فى سبيل التعبير عنها ، فهى تلك التجارب الحية التى عاشوها ، وعانوها ، أو هى تلك الحقائق الكبرى التى حاولوا أن يعمّقوها ويثروها . . .

١٦ — أما التصوّر الرابع للفلسفة ، فهو ذلك الذى يجعل منها نظرة كلية الى الأشياء ، أو ميلا قويا نحو الوحدة ، أو التركيب ، أو الكلية . وأصحاب هذا الرأى متفقون مع أفلاطون على القول بأن « الفيلسوف هو الإنسان المتأمل الذى يتطلع إلى الوجود ككل ، ويستوعب الأزمنة بأسرها . » . فليس المقصود بالفلسفة دراسة بعض الظواهر الجزئية أو الوقائع الخاصة ، بل المقصود بها رؤية الأشياء فى مجموعها ، أو النظر إلى العالم ككل ، أو الحكم على الوجود فى جملته ولهذا فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن فكرة « الكل » قد لعبت دوراً كبيراً فى نشأة التفكير الفلسفى وتطوره ، لأن الإنسان لم يتفلسف إلا حينما خطر بباله

أن يوحّد بين الموجودات فى إطار عقلىّ أو نسق فكرى يفسّر به الحقيقة كلها فى شتى مظاهر تعقدها . ولا زال الميل إلى التعميم ، أو الحرص على التركيب ، أو الاهتمام بالوحدة ، أو النزوع نحو الكلىّ ، من أهم الصفات التى يتميز بها صاحب العقلية الفلسفية . حقاً إن الفلسفة لا تخلو من وصف وتحليل ، ولكن ما يميز الفيلسوف عن العالم إنما هو اهتمامه بتكوين نظرة متجانسة موحّدة عن شتى جوانب العالم . ولعل هذا ما عناه الفيلسوف الإنجليزى هربرت سبنسر حينما كتب يقول : « إن أدنى درجة من درجات المعرفة إنما هى المعرفة غير الموحدة . وإذا كان العلم معرفة موحدة جزئياً ، فإن الفلسفة هى المعرفة الموحدة كلياً » . (١)

ولو أننا عدنا إلى الكثير من التعريفات الحديثة للفلسفة ، لوجدنا أن غالبية كبرى من الباحثين لا زالت تعرّف الفلسفة بالرجوع إلى مفاهيم « التأليف » أو « التركيب » أو « التوحيد » . فهذا مثلا بوترو Boutroux يعرّف الفلسفة فيقول إنها « جهد يراد به النظر إلى الأشياء من وجهة نظر واحدة كلية . » . وهذا بارودى Parodi يحدد الفكرة الأساسية التى تقوم عليها الفلسفة فيقول : « إن المهم فى الفلسفة هو الجهد المبذول فى سبيل الوصول إلى تأليف شامل أو مركب كلى . . . فالفلسفة معرفة تأملية وتوحيدية معاً » . وهذا بول فاليرى Paul Valéry يصف لنا الفيلسوف فيقول إنه « أى إنسان ، كائنة ما كانت ثقافته ، يحاول من وقت إلى آخر ، أن يقدم لنفسه نظرة شاملة يستوعب فيها كل ما يعرف ، وبالأخص ما يعرفه عن طريق الخبرة المباشرة ، داخلية كانت أم خارجية . » . ومهما اختلفت هذه التعريفات ، فانها مجمعة على تقرير أهمية

---

(١) H. Spencer «First Principles», London, Watts, 1945, Ch. I. p. 115.

« النظرة الكلية » أو « التركيبية » فى الفلسفة ، على اعتبار أن الفيلسوف هو الباحث العقلىّ الذى يعيد بناء خبرته لكى يصوغها لنا فى حدودٍ تصوّرية أو مقولاتٍ منطقية . حقاً إن الوجود الحقيقى هو ينبوع التفلسف ، ولكن الفيلسوف فى حاجة دائماً إلى أن يخلع على خبرته طابعاً كلياً ، حتى يتسنى له أن يعبر عنها بالألفاظ المعقولة التى يفهمها الجميع . فلابد للفيلسوف من أن يحاول صياغة وجوده فى إطار عقلى ، حتى ينقل إلى الآخرين خبرته الذاتية . وما دام الفهم فى صميمه ضرباً من التوحيد ، فإن العقل البشرى لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى إعادة تركيب الواقع عن طريق التصورات العقلية : والخطأ الذى يقع فيه كثير من الفلاسفة هو أنهم يردون الحقائق جميعاً إلى بعض الصيغ المجردة التى يظنون أنها تستوعبها كلها بدلا من أن يقتصروا على تنظيم مجموع الحقائق على صورة كلٍّ واحد متماسك . ومن هنا فإن « المذهب » قد يصبح مجرد « عموميات غامضة » ، بدلا من أن يتخذ صورة وحدة عضوية حية تتصف سائر عناصرها الموحدة المنظمة بصفات الثراء ، والوفرة ، والقيمة ... إلخ .

والملاحظ أن العقل البشرى فى سعيه نحو « الوحدة الكلية » كثيراً ما يحاول أن يسدّ الثغرات الكامنة فى الصورة التى يقدمها لنا العلم عن الكون ؛ ومن ثم فإننا نراه يستعير من تجربته الداخلية أو الخارجية أداة ترابط يضعها فى المحل الأول ويجعل منها مبدأ ميتافيزيقياً أساسياً . وتبعاً لذلك فقد أصبح التفكير الميتافيزيقى هو صميم الفلسفة ، ما دامت « الميتافيزيقا » هى أنقى صورة من صور الميل إلى الوحدة ، أو البحث عن تفسير موحد للعالم ، خارج العالَم نفسه . ولعل هذا ما عناه لاشلييه حينما كتب يقول : « إننا لو أردنا أن نجعل لكلمة الفلسفة معنى دقيقاً محدداً ، فلابد لنا من أن نجعل منها أولا وبالذات ميتافيزيقا . والميتافيزيقا — بحسب تعريف أرسطو — هى علم الموجود من حيث هو موجود ؛ أو هى

على الأصح — بشرط أن تتجاوز قليلا فكر أرسطو — علم الشروط الأولية للوجود والحقيقة معاً ، أو علم العقل والمعقولية الشاملة ، أو علم الفكر فى ذاته وفى الأشياء[1] . » . فهذا المفكر الفرنسى المعاصر يوحد بين الفلسفة والميتافيزيقا (أو علم الوجود المحض) ، لأنه يرى أن كل نظرة كلية إلى العالم تفترض عملية ميتافيزيقية نوحِّد فيها معارفنا ، ونصوغ عناصر تجربتنا على صورة نسق عقلىّ . ومن هنا فإن للمذاهب الفلسفية صبغة جمالية واضحة : لأن الفيلسوف حين يجمع شتات المعطيات الحسية المتناثرة ، وحين يؤلف بين عناصر خبراته المتنوعة ، فإنه يضفى عليها انسجاماً يستمده من فكرة « مُوَجِّهة » . ولاشك أن تناسق المذهب لا يرجع إلى خيال الفيلسوف أو إلهامه أو حَدْسه الإبداعىّ فحسب ، بل هو يرجع أيضاً إلى ثراء عناصر خبرته ، وخصوبة معطياته الحسية ، وتنوع مصادر تجربته ، وتماسك بناء تفكيره . ولهذا فقد شبه البعض فلاسفة المذهب بالمهندسين المعماريين أو الملحنين الموسيقيين ، أو شعراء الملاحم ، وإن كانت مادة الفلاسفة هى الأفكار ، لا الأحجار أو الأنغام .

١٧ — وأخيراً قد يكون فى وسعنا أن نشير إلى تصورات أخرى للفلسفة يهتم أصحابها بربط الفلسفة بالمنطق ، بدلاً من ربطها بالميتافيزيقا ، فنراهم يقررون أن وظيفة التفكير الفلسفى هى الكشف عن المبادىء الأصلية أو الفروض الأولية التى يقوم عليها كل علم ، أو هى تحليل اللغة وتوضيح معرفتنا التجريبية بترجمتها إلى قضايا تنصب على المضامين الحسية ، أو هى الدراسة المنطقية للمفاهيم والرموز العلمية . . . إلخ . وكل هذه التعريفات تتفق فى رفضها للمفهوم التقليدىّ للفلسفة ، واستبعادها لكل من الميتافيزيقا والأخلاق ، وحرصها على صبغ الفلسفة

(١) Cf. A. Lalande : « Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie », Paris, P.U.F., 1947, 5e éd., Art. « Philosophie », p. 755.

بالصبغة العلمية . وليس معنى هـذا أن دعاة هـذه النزعة يريدون أن يورّطوا الفلاسفة فيما لا شأن لهم به من شئون العلم ، وإنما هم يريدون الفلاسفة أن يلتزموا فى ألفاظهم وعباراتهم دقةً تقربهم من العلماء حين يحددون معانى مصطلحاتهم العلمية . وهم يأخذون على الفلاسفة التقليديين أنهم يخلعون ما بأنفسهم على العالم الخارجى ، ويصفون الـكون وصفا ذاتيا ، ويظنون أن فى وسع الفـكر الخالص وحده أن يصف الوجود الخارجى ، ويحاولون الوصول إلى « مبدأ » يضم الـكون كله بما فيه ومن فيه . « ولا سبيل إلى ضبط هؤلاء الشاطحين — فيما يقول دعاة هذا الرأى — إلّا بدعوتهم إلى تحديد مصطلحاتهم تحديدا علميا دقيقا ، وتحليل مشكلاتهم تحليلا منطقيا صارما ، وعندئذ لن يلبثوا هم أنفسهم أن يتحققوا من أنه ليس ثمة إشكال على الإطلاق ، وأن الأمر كله غموض فى لغة الفلاسفة ، هو الذى خيّل إليهم أنهم إزاء مشكلات تريد الحلّ ، ولا حلّ هناك[1] . . » .

تلك هى نظرة « الوضعية المنطقية » إلى الفلسفة . ولئن كانت هذه النزعة تجعل من « المنطق » جوهر الفلسفة ، إلا أنها تختلف اختلافا كبيراً عن النزعات العقلية التى تجعل من الفلسفة « نقـداً للفـكر » . فعلى حين نجد فيلسوفا مثل برنشفيك يقول « إن الفـكر — دون سواه — هو الشىء الوحيد الذى يبدو شفافا أمام الفـكر . وليس الموضوع الرئيسى للفـكر هو التصوّر أو التمثل العقلى ، بل هو نشاط العقل ذاته . وإذن فإن فى وسعنا أن نعرّف الفلسفة بأنها نشاط عقلى ينعـكس فيه الشعور على ذاته »[2] ، نرى كارناب Carnap يقرر أن المهمة الرئيسية للفلسفة هى « تحليل العلم » ، ونجـد آير Ayer يحصر الجهـد الفلسفى

(١) د . زكى نجيب محمود : «نحو فلسفة علمية» . القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٨ ، ص ١١ .

(٢) L. Brunschwicg : « La Modalité du jugement », F. Alcan pp. 2—3.

فى نطاق الألفاظ والتعريفات ، فيؤكد أن كل مهمة الفلسفة أن تعمل على توضيح معرفتنا التجريبية بترجمتها إلى قضايا تنصب على « مضامين حسية » . وهكذا يضرب الوضعيون المناطقة على جذور « المشكلات الفلسفية » ، لكى يقضوا على كل تلك « القضايا الزائفة » التى لا يستقيم لها منطق ، ولا يتضح لها أى مضمون . « وما قد جرى العرف على تسميته باسم « مشكلات فلسفية » إنْ هو إلا غموض فى استخدام الرموز اللفظية ، ولو استقام لهذه الرموز طريق استخدامها ، لتبخرت تلك المشكلات فى الهواء وزالت[1] » . فليس من شأن الفلسفة إذن أن تحدثنا عن العالم ، أو الطبيعة ، أو العقل ، أو الحق ، أو المطلق ، أو ما وراء الطبيعة ، بل حَسْبها أن تحصر نفسها فى « الكلام » تحلله وتفرغه وتجرده ، مقتصرة على تناول صور التركيب وما ينشأ فيها من علاقات .

ونحن لا ننكر أن من محاسن هذه النظرة الجديدة إلى الفلسفة أنها تجنب التفكير الفلسفى أسباب الغموض ، وتدعو الفلاسفة إلى تحديد ألفاظهم وتحليل عباراتهم ، فضلا عن أنها تحاول تخليص العقل من أشباه المشاكل ، ولكننا نرى أن هذه النظرة حين تحصر الفلسفة كلها فى نطاق « التحليل اللفظى » و « الأشكال اللغوية » وحدها ، فإنها إنما تقضى على خصوبة الفكر البشرى ، وتنتهى فى خاتمة المطاف إلى قتل الفلسفة نفسها . وعلى حين أن الفلسفة فى كل زمان ومكان قد اهتمت بدراسة طبيعة العالم ، وتحديد العلاقات بين الفكر والواقع ، نجد أن دعاة الوضعية المنطقية يريدون أن يستبعدوا تلك المشكلات الرئيسية بدعوى أنها « مسائل زائفة » . ولكننا مهما اعترفنا بأهمية « التحليل اللغوى » فإننا لن نستطيع أن نجبر الفكر البشرى على الوقوف عند هذه التحديدات

---

(١) د . زكى نجيب محمود : « نحو فلسفة علمية » ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٨ ، ص «ط» .

اللفظية والتحليلات المنطقية ، لأن الفكر البشرى فى حاجة إلى فهم العلاقة القائمة بين نظام الأفكار وترابطها من جهة ، ونظام الأشياء وترابطها من جهة أخرى . فليس ثمة مسوّغ لحرمان العقل الإنسانى من التفكير فى طبيعة العالم ، والدلالة الموضوعية للمعرفة البشرية ، والصلة بين الفكر والواقع ، اللهمّ إلّا إذا حكمنا منذ البداية بأن العالم نفسه ليس سوى مجرد تركيب عقلى أو بناء منطقى ، يصطنعه كل فرد منا بالاستناد إلى خبرته الحسيّة . . ولكنّ هذا بعينه هو موضع الإشكال الفلسفىّ ؛ فليس فى وسع الوضعية المنطقية أن تستبعد الميتافيزيقا ، اللهمّ إلّا إذا سلمت ضمنا بنوع من « المثالية الذاتية » ، وكأن العالم المادى هو مجموعة من البنايات المنطقية . ولسنا نريد أن ندخل فى تفاصيل هذا المذهب ، وإنما حسبنا أن نقرر أنه يحرم التفكير الفلسفى من كل مضمونه ، ويستبدل بقضايا الفلسفة الحيوية الهامة ، برنامجاً هزيلا لا يؤدى إلّا إلى إجداب الفكر[1] .

١٨ — من كل ما تقدّم يتبين لنا أن الفلسفة قد فُهِمَتْ بمعان كثيرة : فهى قد فُهِمَتْ أولا بمعنى « حكمة الحياة » ثم اعتُبِرَتْ ثانياً مجرد « دهشة » أو « تساؤل » ، بينما عرّفها قوم بأنها « نَسَق من الاعتقاد » ، ورأى آخرون أنها « نظرة كلية للأشياء » ، فى حين انتهى غيرهم إلى القول بأنها مجرد « نقد للفكر » أو مجرد « تحليل لغوى » . ولو أننا استثنينا هذا التصور الأخير ، لكان فى وسعنا أن نقول مع لوسن Le Senne « إن الفلسفة هى وصف الخبرة » . فالفيلسوف إنما يحاول أن يصف لنا خبرته ، وهو مضطر خلال هذا الوصف إلى اصطناع لغة عقلية يمكنه عن طريقها نقل تجربته الخاصة إلى الآخرين . ولكنْ لما كانت التجربة هى من السعة بحيث يعجز أى فرد منا عن استيعابها ،

(١) Maurice Cornforth : « Science versus Idealism », London, 1954, pp. 190 -192 & p. 215.

فقد نشأت مذاهب عديدة هي من الفلسفة بمثابة نشرات مختلفة أو روايات متباينة[١] . وهكذا اختلف المفكرون في فهمهم للفلسفة ، وتحديدهم للمشكلة الفلسفية ، وإجابتهم على كل سؤال فلسفي ، ولكنهم اتفقوا جميعاً على أن « مهمة الفيلسوف أن يخلق أسئلته، وأن يجدد طرح المشكلات » . ولم يكن من الممكن أن تتساوى قيم المسائل الواحدة في نظرهم جميعاً ، بل كان « لا بد من أن تأخذ المشكلة الواحدة أهمية كبرى في مذهب معين ، وتفقد كل أهميتها في مذهب آخر » . ومع ذلك فقد كان لا بدّ لكل مذهب من أن يكون بمثابة الوجه الناطق الذي يحاول أسلوب خاص في التفكير والحياة أن يعبرّ عن نفسه من خلاله ، حتى يكون في وسعنا أن نتعرف عليه كما نتعرف على أمارات الحبّ في نظرات الوجه المعبرّ . ومهما اختلفنا مع صاحب مثل هذا المذهب ، فإننا لن نستطيع أن نحكم على خبرته بأنها عديمة المضمون ، أو أنها لا تنطوي على أية دلالة روحية . وإن الفلسفة لتأخذ بيدنا فتعيننا على التفتح لأفكار الآخرين وتجاربهم ، وتيسر لنا السبيل للتلاقي معهم دون أدنى مساومة أو تفريط .

١٩ — حقاً إن لكل منا تجربته الخاصة التي يحرص على التمسك بها والإخلاص لها ، ولكن الفلسفة تعلمنا أنه هيهات لأي مذهب أن يصف التجربة بتمامها . ولهذا فإن الفيلسوف في حاجة دائماً إلى تقبل شتّى ضروب الوصف ، بما فيها ضروب الوصف العلمي ، وضروب الوصف الفني ، حتى يجيء تعبيره عن التجربة أقرب ما يكون إلى تمثيل حقيقة الواقع الخصب الحيّ . ولما كان كل وصف بطبيعته جزئياً متحيّزاً ، فإن تفتح الفيلسوف لألوان أخرى من « الوصف » إنما هو سبيله الأوحد لتجنب كل خيانة للتجربة . وهكذا يرفض الفيلسوف

---

(١) René Le Senne : «Obstaucle et Valeur» Paris, Aubier, 1946, pp. 25 — 26.

الحق أن يغلق باب مذهبه على نفسه ، ويبدى استعداده دائماً لمراجعة أفكاره وعقائده ، ويحرص باستمرار على توسيع خبرته وتعميق وصفه . وهنا قد يحق لنا أن نقول مرة أخرى مع لوسن « إن الفلسفة طفلٌ همجيٌ : فهى تضيق ذرعاً بكل تقييد ، وتنفر دائماً من كل تحديد .[1] » . ومعنى هذا أن وصف التجربة هو فى حاجة دائماً إلى الإحاطة بكل شىء دُون إغفالٍ لأىّ عنصر من العناصر ، حتى تجىء الصورة كاملة غير منقوصة . ومن هنا فإن الفيلسوف يشارك فى التاريخ ، ويقرأ القصص والروايات ، ويتردد على المتاحف والمعارض ، ويتعاطف مع أصحاب المواجد والأذواق ، ويستمع إلى السيمفونيات والمقطوعات الموسيقية ، ويُسْهم فى خدمة قضية بلاده ، ويشترك فى الدفاع عن رسالة أو دعوى ، ويتابع بشغف تقدم العلم فى عصره . . . إلخ . وهو فى كل هذا إنما يحاول أن يزيد من عمق تجربته الروحية ، وأن يبنى حياته الفكرية بناء متصلاً متجدداً ، واثقاً من أن الفلسفة الحقة إنما هى تلك التى لا تكف عن التفتح لكل ما من شأنه أن يضفى عليها عُمقاً ، ويكسبها دقة ، ويزيدها ثراء .

(١) René Le Senne : «Obstacle et Valeur» Paris, Aubier, 1946, p. 47.

الفصل الثالث

الفلسفة والإنسان

٢٠ — لو أننا ألقينا نظرة فاحصة على الجهد الفلسفى فى صميمه ، لألفينا أن الفلسفة تحاول دائماً أن تقيم ضرباً من التوازن بين نوعين مختلفين من المعرفة : معرفة ترمى إلى تغيير وجودنا ، ومعرفة أخرى ترمى إلى زيادة قدرتنا وتوسيع رقعة سيطرتنا على الأشياء . ولكن من المؤكد أن معرفتنا بغايتنا الشخصية ومصيرنا البشرى هى الكفيلة وحدها بأن تخلع معنى أو دلالة على معرفتنا بوسائلنا فى الفعل من جهة ، وإدراكنا لدورنا الحيوى فى السيطرة على الطبيعة من جهة أخرى . فالفلسفة (كما يقول برييه) هى فى جوهرها اعتراض قائم باستمرار من قِبَلِ الروح الإنسانية ضد كل محاولة آلية يراد بها إدماج الوجود البشرى فى دائرة مغلقة من التنظيمات الصناعية والأجهزة المادية والتحديدات الموضوعية . وهذا ديكارت (مثلاً) ينادى بضرورة تحسين الأحوال المادية للحياة البشرية ، ولكننا نجده يحرص فى الوقت نفسه على أن يجعل الصدارة للروح على المادة . وهذا فيلسوف آخر مثل كانت يقرر أن ثمة حتمية كونية أو ضرورة شاملة ، ولكنه لا يلبث أن يقصر تلك الحتمية على الظواهر المادية وحدها ، معلناً أن « القانون الأخلاقى » هو وحده الذى يكشف عن معنى مصيرنا وغايتنا فى الحياة . (إميل برييه : « قضايا الفلسفة الراهنة » باريس ، ١٩٥١ ، ص — ٧) .

بيد أن دُعاة الوضعية لن يجدوا أدنى حرج فى أن يردوا على هذه الدعوى بقولهم إن من شأن التطبيقات المختلفة للعلوم أن تقودنا إلى حل شتى المشكلات

الإنسانية ، فى حين أن الفلسفة لا تقدم لنـا من الحلول إلا طائفة من التأملات المجردة التى لا طائل تحتها ولا فائدة منها بالنسبة إلى الوجود البشرى . ولـكن من المؤكد أن حصر المعرفة فى دائرة الحقائق العلمية الموضوعية والأنظمة الصناعية التطبيقية إنما يعنى الاقتصار على جانب واحد من المعرفة ، بدعوى أن الموضوعية الطبيعية هى النموذج الأوحد لـكل موضوعية ، وأن المشكلة الإنسانية لا تحل إلا بالرجوع إلى الواقع الخارجى وحده . ولـكننا حينما نتمسك بتلك الموضوعية الطبيعية التى يقدمها لنـا دعاة النزعة العلمية المتطرفة ، فإننا ننسى أو نتناسى ذلك الدرس القيم الذى قدمه لنـا هوسرل فى مطلع هذا العصر ، حينما أكد لنا ضرورة العودة إلى « الذاتية العارفة » بوصفها المصدر الأولى لـكل ما نبدع من معان موضوعية ، وكل ما نقرر من أحكام حول الوجود . فليس فى استطاعتنا إذن أن نغفل الإنسان ، لأنه ليس ثمة « معنى » إلا بالقياس إلى « وعى » يخرج من عداد الموضوعات ولا يمكن اعتباره جزءاً من هذا العالم . وتبعاً لذلك فإن مهمة الفلسفة (كما قال هوسرل) إنما تنحصر فى فهم العالم بوصفه نتاجاً لمعنى وتقييم . . .

حقاً إن الإنسان حين يقوم بتأسيس علم الطبيعة ، فإنه يميل إلى أن يرى فى كل ما حوله « طبيعة » ، ومن ثم فإن علماء النفس الذين تأثروا بالفزياء ، لم يلبثوا أن عمدوا إلى « تطبيع » الوعى Naturalisation de la Conscience ، وكأن الظاهرة النفسية لا تخرج عن كونها طبيعة أو شيئاً . بيد أن المنهج الحقيق فيما يقول هوسرل — لابد من أن يراعى طبيعة الشىء الذى يدرسه ، بدلا من قهر الموضوع على ملاءمة أفـكار سابقة أو تصورات قبلية . . . ولو أننا سرنا على نهج علم الطبيعة فى دراسة الظواهر النفسية ، فإن من المؤكد أننا لن نجعل من « الوعى » سوى مجرد « شىء » . ولـكن عبثاً يحاول علماء النفس

التجريبيون أن يطبقوا مناهج الفزياء على الظواهر النفسية ، فإن « الوعى » لن يطاوعهم بحيث يستحيل على أيديهم إلى مجرد « طبيعة » . والواقع أنه ليس ثمة غير « طبيعة » واحدة ، وتلك هى الطبيعة الخارجية التى تَتبدّىٰ من خلال ظواهر الأشياء . وأما ما يسميه بعض علماء النفس باسم « الظاهرة النفسية » ، فإنه فى الحقيقة « ظاهرة » phénomène ، ولكنه ليس بطبيعة nature . ومعنى هذا أننا لا نستطيع أن نطبق على الظاهرة النفسية مقولات الطبيعة ، فنتحدث عن وحدتها الجوهرية ، أو خصائصها الواقعية ، أو أجزائها الحقيقية ، أو روابطها العلية . . الخ ، وإنما ينبغى أن نقرر منذ البداية أنه لا سبيل إلى اعتبار الواقعة النفسية مجرد ظاهرة طبيعية . ولهذا يقرر هوسرل مرة أخرى أنّ من شأن « الظاهرة » أو الواقعة النفسية أن تظهر وتختفى ، دون أن تحتفظ بأية كينونة ثابتة تظل دائماً على ما هى عليه ، وتكون قابلة للتحديد موضوعياً بوصفها شيئاً يقبل التجزئة ويخضع للتحليل[1] . وتبعاً لذلك فإننا لن نستطيع أن نجعل من الإنسان مجرد موضوع يتكفل بتفسيره العلم ، وكأن « الإنسان » هو مجرد ظاهرة طبيعية تخضع لقانون العلية .

حقاً إن البعض ليظن أن « العلم » قد أصبح قديراً اليوم على حل مشكلة الإنسان ، فلم يعد هناك من مبرر لقيام « فلسفة » تحاول منافسة العلم فى هذا المضمار ، ولكن هؤلاء ينسون أو يتناسون أن العلم يستبعد الإنسان من حسابه ، وكأن الطبيعة وقائع محضة خالصة لا أثر فيها للإنسان ، أو كأن الإنسان نفسه هو مجرد طبيعة ! وأما الفلسفة فإنها هى التى تذكر العالم فى كل حين بأنه ليس فى وسع العلم أن يضرب صفحاً عن وجود الإنسان ، اللهم إلا إذا أراد لنفسه

---

(١) Husserl : « La Philosophie comme Science Rigoureuse » trad. Franç. par Lauer. Paris, P. U. F., 1955, pp. 80—85.

أن يستحيل إلى مجرد سلسلة من الوقائع المحضة التي لا تنطوى على أية دلالة إنسانية . ولعل هذا هو ما عناه هوسرل حينما قال « إن علوم الوقائع المحضة المجردة إنما تُخرِجُ لنا أناساً لا يرون إلا وقائع محضة مجردة »[1] . ولـكن من المؤكد أن إدراك العالم — بالنسبة إلى الموجود البشرى الحى — لا يعنى تأمل بعض الظواهر الطبيعية المجردة ، أو مشاهدة بعض الوقائع الموضوعية المحضة ، وإنما هو يعنى إدراك بعض المعانى ، وتركيب نظام من شأنه باستمرار أن يتزايد تعقداً وانسجاماً . والفلسفة حين تأخذ على عاتقها مهمة دحض سائر النظرات الآلية إلى « العلم » ، فإنما تبين لنا تهافت تلك النزعات العلمية المتطرفة التي تجعل من الإنسان مجرد منطقة من مناطق الطبيعة ، وكأن الذات البشرية إن هى إلا « شيء » تربطه بالطبيعة بعض الروابط العلية . وإذن فليس أمعن فى الخطأ من تلك المحاولات السيكولوجية التى يراد بها تفسير الحالات النفسية بإحالتها إلى مجرد حلقات فى سلسلة طبيعية من العلل والمعلولات ، فى حين أن المهم لفهم الظاهرة النفسية هو إلقاء الأضواء على الرابطة الفعالة التى تربطنى بالحدث النفسى ، حتى يتبين لنا بكل وضوح كيف أنه لا يمكن أن تتحقق ظاهرة نفسية فى مجرى شعورى بدونى أو على الرغم منى ! وهكذا قد يكون فى وسعنا أن نقول مع هوسرل إن الفلسفة تعلمنا أن الظاهرة النفسية ليست مجرد قطاع فى الطبيعة الفيزيقية ، وتظهرنا على أن « الذات » ليست مجرد « موضوع » تتـكفل بتفسيره قوانين الأشياء . . .

٢١ — إن الفلسفة — بعكس ما وقع فى ظن هيجل — لا تريد أن تلتمس

---

(١) E. Husserl : "La Crise des Sciences Européennes...", traduction française dans : "Les Etudes Philosophiques." Avril-Juin, 1949, p. 130.

حلا لسائر أحاجى الوجود ، كما أنها لا تزعم لنفسها القدرة على حل شتى مشكلات التاريخ البشرى والفكر الإنسانى ؛ وإنما تتميز الفلسفة بأنها جهد يراد من ورائه الكشف عما فى الإنسان من عنصر أصيل لا يتوقف على التاريخ ولا على النظام الموضوعى للأشياء ؛ فالفلسفة لا تقدم لنا مفتاح الوجود ، وهى لا تروى لنا قصة المطلق ، بل هى تظهرنا على أن الإنسان يَندُّ بحريته عن التاريخ ، وتبين لنا بالتالى أنه ليس للتاريخ على الانسان سائر الحقوق . والواقع أن التفكير الميتافيزيقى فى صميمه إنما هو (كما قال ألكييه) رد فعل ينشأ ضد موقف سابق يوحِّد بين « الوجود » وبين ما هو معطى للحواس والذهن . فالمعرفة الفلسفية هى — بمعنى ما من المعانى — شعور بتعالى الوجود ، ووضع للموضوع فى موضعه . والميتافيزيقى هو ذلك الإنسان الذى يدرك أن « الطبيعة » لا تستغنى بذاتها ، وأنها ليست هى « الوجود » ، وأنها فى حاجة دائماً إلى شىء آخر تستند إليه . وحينما نضع « الموضوع » موضع السؤال ، فاننا بذلك نعبر عن البعد الانسانى الذى بمقتضاه يند المرء عن نظام الطبيعة والتاريخ . ولهذا فان الانسان إنما يكتشف نفسه عبر تلك الخطوة الميتافيزيقية التى يتخذها حينما يتحقق من قيمة وجوده وحريته . وليس يكفى أن نقول مع شوبنهور إن الانسان حيوان ميتافيزيقى بطبعه ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أن « الميتافيزيقى » (أعنى ما هو فوق الطبيعة) إنما هو الإنسان نفسه ؛ وأنه لا يمكن أن يكون المرء عدواً الميتافيزيقا إن لم يكن فى الوقت نفسه عدواً للإنسان بوجه ما من الوجوه .

والواقع أن كل من يَطَّرِحُ الفلسفة بصفة عامة ، والميتافيزيقا بصفة خاصة ، إنما يَرُدُّ الانسان إلى مستوى واحد من مستويات الواقع ، ألا وهو (فى الغالب) مستوى الموضوعية . ولكننا لو رجعنا إلى تجربتنا الخاصة ، لتحققنا من أن لدينا خبرات كثيرة لا يمكن إرجاعها إلى هذا البعد الموضوعى ، كما هو الحال

مثلا بالنسبة إلى خبرة الحب أو الحرية . ومن هنا فقد يكون فى وسعنا أن نقول إن الفلسفة الديكارتية أو الكانتية ليست فى حقيقة الأمر مجرد معرفة ، بل هى تمثل موقفاً بشرياً يريد من ورائه الإنسان أن يظل مخلصاً لذاته ؛ وألا يسلك إلا بوصفه إنساناً . وتبعاً لذلك فإنه لابد لكل ميتافيزيقا من أن تكون فى الوقت نفسه أخلاقا .

والموقف الميتافيزيقي إنما هو ذلك الموقف الذى يتخذه الإنسان بالضرورة حينما يفهم أن العلم هو من صنعه ، وأن علاقته بالوجود هى من نوع آخر غير كل ما تفترضه المعرفة الموضوعية . وليس تاريخ الفلسفة بمثابة مدرسة نتعلم فيها دروس الشك أو اليأس أو الثقة العمياء فى تقدم مطرد ، وإنما هو مدرسة نتعلم فيها — على العكس — درساً هاماً في اليقين : إذ ينكشف أمام أعيننا خلود الإنسان ، فنبحث خلال نزاع المذاهب وصراع الأفكار عن ذلك « الحاضر الأبدى » الذى يكمن من وراء ماضى البشرية . ومعنى هذا أن خلود الفلسفة لا ينكشف على صورة صبغة لا زمانية يتميز بها قانون مجرد ، بل هو ينكشف على صورة أبدية إيجابية ملموسة تتجلى من خلال تجربة إنسانية يكررها الفلاسفة دائما أبداً . فليس فى تاريخ الفلسفة أى تقدم مطرد ، بل هناك أبدية مستمرة لنداء الوجود الذى يهيب بكل فيلسوف أن يبدأ من جديد . ولا بد لكل فيلسوف من أن يعود إلى « الوجود » ، أوْ بالأحرى أن يعود إلى « الذات » . وما تكشف عنه الميتافيزيقا ، سواء عند أفلاطون أم عند ديكارت أم عند كانت ، إنما هو دائما « الإنسان » . و « الإنسان » إنما هو الكلمة النهائية لكلِّ فلسفة[١]

---

(١) F. Alquié : "La Nostalgie de l'Etre". Paris, P.U.F. 1950, pp. 139 — 152.

حقا إن الفلسفة لا تبدأ إلا حينما يقلع الفكر عن الانشغال بالوقائع الجزئية والمشكلات الخاصة لكي ينصرف إلى الاهتمام بالمبدأ الذي يتوقف عليه كل شيء ، والمشكلة الرئيسية التي تتفرع منها شتى المشكلات ، ولكن الفلسفة مع ذلك لا بد من أن تجعل من « الإنسان » محور تأملاتها ، لأن ما يضطر الفيلسوف إلى تصور « الكل » أو تكوين فكرة عن « الحقيقة الشاملة » ، إنما هو رغبته في تحديد مركز الإنسان من العالم ، وفهم موقف الوجود البشرى من الوجود العام . ومن هنا فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الفلسفة هي علم الإنسان ، أو علم الروح الإنسانية ، بمعنى أنها دراسة أنثروبولوجية تشتمل على علوم فلسفية ثلاثة ، ألا وهي : علم النفس ، وعلم المنطق ، وعلم الأخلاق . فلا يمكن أن تكون ثمة فلسفة بدون فهم للظواهر النفسية ، ولا يمكن أن يقوم تفكير فلسفي دون إلمام بأساليب التفكير وطرائقه ، ولا يمكن أن يقوم تفلسف ، بدون الاهتمام بمشكلات السلوك والإرادة والحرية والسعادة ... إلخ . وعلى الرغم من أن أصحاب هذا الرأى ينسون أن الفلسفة هي أيضا تركيب عقلي ، أو محاولة يراد بها وضع تفسير كلى شامل (على الأقل في نظر بعض الفلاسفة) ، إلا أنهم محقون بلا شك في قولهم بأن الفلسفة هي في صميمها تساؤل عن معنى الحياة الإنسانية ، وسعى دائب من أجل تفهم حقيقة المصير البشرى . وحسبنا أن نرجع إلى أكثر الفلسفات تجريداً ، لكي نتحقق من أن ثمة نفحة إنسانية تشيع فيها ، فتكشف لنا عن انشغال أصحابها بمعنى الحياة ، واهتمامهم بغاية المصير . ولئن كان بعض الفلاسفة — من أمثال أرسطو والقديس توما الأكويني وهاملان — لم يحاولوا يوما أن يصفوا لنا تجاربهم الشخصية ، أو أن يربطوا فلسفاتهم بمواقفهم الخاصة ، إلا أننا قد نستطيع أن نستشف من وراء أكثر نصوصهم جفافاً ، روحا إنسانية تنبض بالقلق والجزع واللهفة ، وقلبا بشرياً عامراً بالهوى والحماسة

والإخلاص . فليس الفلاسفة عقولا محضة أو موجودات مجردة تحيا خارج الزمان ، وتندرج بفلسفاتها فى عالم الأبدية ، بل هم مخلوقات حية من دم ولحم ، فليس فى وسع الواحد منهم أن يتفلسف إلا هنا والآن hic et nunc[1]

بيد أن الفلاسفة — فى كل زمان ومكان — قد شعروا بمركب نقص شديد نحو العلماء ، فكان من ذلك أن اندفع قوم منهم نحو صياغة فلسفاتهم على شكل قضايا رياضية يترتب بعضها على بعض ترتيبا منطقيا هندسيا ، مبتدئين من مجموعة من المسلمات الأولية أو التعريفات البسيطة ، كما فعل اسبينوزا مثلا حينما صاغ كل فلسفته على صورة سلسلة من النظريات الهندسية التى تُسْتَخْلَصُ فيها النتائج من المقدمات بطريقة رياضية علمية صارمة . . . ولكن تطور التفكير الفلسفى لم يلبث أن أظهرنا على أن الحقيقة الكلية — لسوء الحظ — لا يمكن أن تصاغ على صورة نظرية هندسية ، وأنه قد يكون من الخطأ البالغ أن نخلع على الفلسفة طابعاً علميا محضا ، فإنها عندئذ لن تكون فلسفة ، ولن تكون علماً . فليس بدعا أن يتطلب إنسان العصر الحديث من الفيلسوف فلسفة واقعية ، جزئية ، عينية ، ملموسة ، حية ، لحمتها وسداها الحقيقة المجسمة (le concret) ، بعد أن كان الأقدمون يقنعون بالمذاهب الشامخة ، والتركيبات العقلية البارعة ، والنظريات الأونطولوجية الماثلة . ومن هنا فقد اتجهت الغالبية العظمى من المفكرين المعاصرين نحو نزعة واقعية جديدة ، قوامها وصف المواقف البشرية على اختلاف أنواعها ، والعمل على فهم الوقائع المباشرة للشعور على نحو ما نعيشها ، والاهتمام بدراسة الوجود الإنسانى بوصفه وجوداً زمانياً فعلياً لا تكفى لتحديده مقولات العلم . ولا ريب أننا إذا أردنا لفلسفتنا أن تجىء حيوية ، واقعية ، صادقة ، فإنه لا بد لنا

---

(١) H. Goubier : " La philosophie et son Histoire. ", Vrin, 1940. p 37.

عندئذ من أن نقلع عن صَبِّ الوجود فى قوالب عقلية جامدة ، لـكى نـكوِّن لأنفسنا نظرة إنسانية حية قوامها الرجوع إلى خبراتنا الوجودية وتجاربنا الشخصية . وهكذا نعود فنقول مع برديف : إن الفلسفة لا يمكن أن تكون بيولوجية ، أو سيكولوجية ، أو اجتماعية ، وإنما هى أولا وبالذات أنثروبولوجية ؛ بمعنى أنها بحث فى الإنسان ، والمعنى ، والمصير ، أو على الأصح معرفة للوجود فى الإنسان ومن خلال الإنسان[1] .

٢٢ — فإذا ما تساءلنا الآن عن معنى قول الـكثيرين بأن الفلسفة لا بد من أن تـكون إنسانية ، كان رد موريس بلوندل M. Blondel على هـذا التساؤل أنه ليس يكفى أن نأتى بالإنسان إلى مدرسة الفيلسوف ، بل لا بد لنا أيضا من أن نأتى بالفيلسوف إلى مدرسة الإنسان . وما دام على الفيلسوف ، أن يحيا وينمو باعتباره إنساناً ، فإنه لا بد لحياته الإنسانية من أن تدخل فى صميم فلسفته بوصفها جزءاً لا يتجزأ من تلك الفلسفة . والواقع أننا لو سلمنا بأن الحياة العملية نفسها هى مصدر خصب من مصادر المعرفة ، لـكان علينا أن نقيم فلسفتنا على « الفعل » Action ، بما فيه من ثراء روحى وديناميكية فعالة . وتبعاً لذلك فإن على الفيلسوف أن يساير الحياة البشرية فى حركتها المستمرة وموجاتها المتلاحقة ، حتى يقف على تلك القوى الروحية الفعالة التى تعمـل عملها فى صميم الإرادة الإنسانية . ولسنا نريد فى هذا الصدد أن نتابع موريس بلوندل فى رحلته الـكشفية الهائلة التى استطاع خلالها أن يلاحق الإرادة الإنسانية فى سعيها الدائب نحو التعالى المستمر ، ولـكن حسبنا أن نقول إن صاحب « فلسفة الفعل » قـد أظهرنا على أن الفلسفة وثيقة الصلة بالحياة ، وأن النظر لا يمكن أن ينفصل عن العمل ،

(١) N. Berdiaeff : "Cinq Méditations sur l'Existence." Aubier, 1936, pp. 34—35.

وأن فى وسع الفيلسوف أن يستخلص الكثير من الدروس والتعاليم بالرجوع إلى سير الإنسانية العام[1] .

والواقع أن الفلسفة لم تقطع صلتها يوماً بالحياة ، فقد حرص معظم المفكرين منذ بداية التفكير الفلسفى على إشباع حاجة الإنسانية إلى أخلاق عملية ، إلى جانب اهتمامهم بإشباع حاجتها إلى النظر العقلى . وما دام النظر والعمل هما كواجهتى العملة ، أو ما دامت العلاقة بينهما هى كالعلاقة بين الصورة والمادة فى فلسفة أرسطو ، فليس فى وسع الفيلسوف أن يصرف النظر عن وجوده الشخصى ، لكى يحلق فى سماء المجردات ، أو لكى ينشر أجنحته فى مملكة الماهيات ، وإنما لا بد للفيلسوف من أن يتخذ من تجاربه الشخصية نقطة انطلاقه ، وأن يغوص فى طيات وجوده الذاتى حتى يعثر فى قرارته على نقطة ارتكازه . وليست ثورة الوجوديين على فلسفة الأفكار ، وفلسفة الأشياء ، سوى مجرد صدى لهذا الاهتمام السائد لدى مفكرى القرن العشرين بتوثيق الصلة بين الفلسفة والحياة . فالوجوديون إنما يأخذون على الفلسفة التقليدية أنها كثيراً ما أغفلت الإنسان ، لحساب فلسفة العالم أو فلسفة الآثار العقلية . ولكن الفلسفة — كما يقول كيركجارد — لا تنحصر فى ترديد أقاويل وهمية ونظريات خرافية لموجودات وهمية أو كائنات خيالية ، بل هى حديث نوجهه إلى كائنات واقعية أو موجودات حقيقية من دم ولحم . فليس المهم إذن (فى رأى أبى الوجودية الحديثة) أن نُعَرِّفَ الإنسان على العموم ، أو أن نفسر الإنسان بصفة مجردة ، بل المهم أن نعرف هذا الموجود الفردى ، وأن نلقى بعض الأضواء على وجوده الواقعى . والمنهج الحقيقى الذى يحتذيه الفيلسوف الوجودى إنما هو ذلك المنهج

---

(١) Maurice Blondel : "L'Action", t. II., Alcan, 1937, pp. 9–11.

التحليلى الذى يعتمد على فهم المواقف الفردية والحالات المُشَخَّصة . ومعنى هذا أننا لن نستطيع أن نتوصل عن طريق بعض المبادىء العامة المجردة إلى فهم إنسان معين ، يعيش فى حقبة بعينها ، وينتسب إلى حضارة بعينها ، ويستند إلى تاريخ شخصى بعينه . . . إلخ .

حقاً لقد حاول بعض الفلاسفة — من أمثال هيجل — أن يفسروا كل شىء ، ولكن من المؤكد أن المفتاح الذى يفتح جميع الأبواب لا بد من أن يكون زائفاً ! وليس المهم فى نظر كيركجارد أن نفسر الأشياء ، بل المهم أن نعيشها . ومن هنا فإن الفيلسوف الوجودى لا يزعم لنفسه القدرة على إدراك الحقيقة الموضوعية ، الكلية ، الضرورية ، الشاملة ؛ بل يقنع بحقيقة ذاتية ، جزئية ، شخصية ، محدودة . وعلى حين أن فيلسوفاً مثل هيجل قد أراد أن يصوغ الوجود بأسره فى مذهب أو نظام أو نسق عقلى ، نجد أن كيركجارد يقرر أن كل ما يمكن أن يدركه المذهب أو الفكر الموضوعى ، إنما هو الوجود الماضى أو الوجود الممكن . وليس من شك فى أن ثمة فارقاً هائلا بين الوجود الماضى أو الوجود الممكن من جهة ، وبين الوجود الحقيقىّ أو الوجود الواقعى من جهة أخرى[1] . ثم يستطرد كيركجارد فيقارن بين سقراط وهيجل ، ويقرر أن فى الجهل السقراطى حقيقة أعظم من كل ما تنطوى عليه موضوعية المذهب الهيجلى بأكمله ! والسبب فى ذلك أن الحقيقة الموضوعية — على نحو ما يتصورها هيجل — إنما هى القضاء المُبْرَمُ على الوجود ! فالوجود الذى يندرج تحت مقولة « الموضوعية » ليس من الوجود فى شىء ، أو هو بالأحرى ضرب من التشتت والتوزع والانغماس فى المجموع . والفلاسفة الهيجليون حين يُعْنَوْنَ بالتاريخ ،

---

(١) Jean Wahl : "La Pensée de l'Existence." Flammarion, 1950. p. 25.

ويشغلون أنفسهم بما لا حصر له من المواد التاريخية ، فإنهم يعلقون أهمية كبرى على بعض المُعْطَيات الموضوعية التي لا أهمية لها بالنسبة إليّ (فيما يقول كيركجارد) ، ما دام الأمر الوحيد الهام بالنسبة إليّ إنما هو وجودى نفسه . وهل يستطيع المؤرخ الذى يجمع الوثائق ويحشد المعلومات التاريخية ، أن يتوصل إلى امتلاك اليقين ؟ هذا ما يجيب عليه كيركجارد بالنفى ، فإن اليقين لا يَرِدُ إلينا عن طريق شهادات المؤرخين ، بل هو إنما يتحقق لى من خلال علاقاتى الوثيقة بذاتى من جهة ، وموضوع إيمانى من جهة أخرى . وتبعاً لذلك ، فإن زعيم فلسفة الوجود يربط الحقيقة بالذات ، ويرفض فكرة الحقيقة المذهبية اللازمانية ، ويقرر أن كل ما فى وسعنا أن نتوصل إليه إنما هو أجزاء صغيرة من الحقيقة ، أو جوانب ضئيلة من الحقيقة ، أو على حد تعبيره « فتات الحقيقة » : miettes de vérité وهكذا نجد أن كيركجارد قد ربط الفلسفة بالإنسان عن طريق تلك النزعة الذاتية التى جعلته يؤكد أن الفكر الوجودى هو فى صميمه فردية ، وذاتية ، ووجود . ولكن كيركجارد يعود فيقول إنه ليس المهم أن نعمل على زيادة حظ الناس من المعرفة ، بل المهم أن نعلِّم الفرد كيف يكون « إنسانا » . ولن يتأتى لنا أن نعود إلى « الوجود » existence ، إلا إذا تحررنا من « المجرد » l'abstrait ، لأن المجرد لا يتصف بالوجود ؛ فى حين أن الموجود هو بالضرورة « فردى » . ولم يكن كيركجارد بغافل عما فى فلسفته من مخاطرة ، فإنه كان يعلم تمام العلم أن الفكر يلغى الوجود ، ولكنه كان يريد فى الوقت نفسه أن يتعقل هذا الوجود[1] . وسيكون على فلاسفة الوجود من بعد (وفى مقدمتهم كارل يسبرز) أن يحاولوا حل هذه المشكلة ، حتى يبينوا لنا كيف يمكن أن يقوم فكر وجودى لا يحيل « الوجود » إلى « معرفة » .

(١) Jean Wahl : "Etudes Kierkegaardiennes", Vrin, 1949, pp. 274—275.

٢٣ — وهنا يقول يسبرز إن « الوجود » لا يمكن أن يكون شيئا يقبل التعريف ، لأنه ليس بموضوع يمكننا أن نُحَصِّلَ عنه أية معرفة موضوعية . فليس فى استطاعتى أن أفسر وجودى ، أو أن أدرسه على نحو ما أدرس أى موضوع خارجى ، بل لا بد لى أن أعترف منذ البداية بأنّ ثمة حرباً لا هوادة فيها بين المعرفة والوجود . حقاً إن ثمة علوماً كثيرة تحاول أن تدرس الإنسان : فعلم وظائف الأعضاء يدرسه بوصفه جسما ، وعلم النفس يدرسه بوصفه نفساً ، وعلم الاجتماع يدرسه بوصفه كائناً اجتماعياً ، ولكن ليس ثمة علم يدرسه بوصفه كائنا متكاملا ، أعنى باعتباره « وجوداً » . وأما مهمة الفلسفة فإنها تنحصر فى إظهارنا على أن الإنسان سؤال مستمر بالنسبة إلى نفسه ، وأن وجوده لا يمكن أن يكون مجرد موضوع ، وأنه فى صميمه شىء أكثر من كل ما يستطيع أن يعرفه عن نفسه . فالوجود — فى نظر يسبرز — إن هو إلا علامة أو أمارة من شأنها أن توجهنا نحو شىء يَعْدُو كل موضوعية . وليس فى استطاعة الفيلسوف أن يتحدث عن « الوجود » إلا بطريقة غير مباشرة ، أعنى أنه يستعرض أمامنا شتى ضروب المعرفة ، لكى يبين لنا أن ثمة ضرباً آخر من المعرفة هو وحده الذى يتلاءم مع الوجود . وهكذا نرى أن الفيلسوف الوجودى حين يتحدث عن الإنسان ، فإنه يريدنا على أن نتخطى كل معرفة موضوعية ، لكى نعود إلى تلك الحقيقة الأصلية التى تنبع منها أفكاره وأفعاله معاً ، أعنى تلك الحرية الوجودية التى تفلت بالضرورة من طائلة كل معرفة موضوعية[1] .

لقد كانت الفلسفة عند هيجل معرفة كاملة بالمطلق ، فلم يكن فى عالم هيجل المغلق أى موضع لإمكانية ، أو إبداع ، أو مخاطرة ؛ بل أصبح كل شىء عنده

---

(١) Karl Jaspers : "Introduction à La Philosophie" Paris, Plon, Trad. Franç. par Jeanne Hersch, 1952, pp. 83—85.

معرفة ، وضرورة ، ونظاماً ، وموضوعية . وأما عند يسپرز ، فإن الوجود الذى تـكشف لنا عنه الفلسفة هو حقيقة مستغلقة هيهات أن تستحيل يوما إلى موضوع، أعنى أنه المصدر أو الأصل الذى أفـكر وأعمل ابتداء منه ، دون أن يكون فى وسعى أن أراه أو أن أعرفه . وتبعا لذلك فإن الميتافيزيقا عند يسپرز ليست « علما » ، وإنما هى مجرد قراءة للرموز أو الشفرات التى ينطوى عليها وجودنا . ومعنى هذا أننا لا نستطيع أن نَقْرَبَ الوجود عن طريق المنطق أو المنهج الجدلى ، بل ليس لدينا سوى الرموز والعلامات من أجل الاقتراب من سر الوجود . وعلى حين أن المذهب الهيجلى قد انتهى فى خاتمة المطاف إلى وضع موسوعة ضخمة أراد لها أن تستوعب كل شىء ، وكأنْ لم يعد ثمة سر ، أو كأنْ قد تم للفـكر الانتصار على شتى ضروب التناقض ؛ نجد أن فلسفة الوجود عند يسپرز ترفض أن تتخذ لنفسها صورة مذهبية مغلقة يتم فيها وضع كل شىء فى موضعه ، وفقا لخطة مرسومة من ذى قبل ، لأنها تؤمن باستحالة استيعاب المعرفة ، وفض كافة الأسرار ، وسبر غور الذاتية . . . إلخ . وتبعا لذلك فقد أخذ يسپرز على الفلسفة الهيجلية أنها أرادت أن تقضى على الاستقطاب القائم بين الذاتى والموضوعى ، فلم تجد بداً من أن تضحى بالوجود فى سبيل الموضوعية . ولـكن من المؤكد أنه لا قيام للوجود الإنسانى بدون حالة التعارض والتوتر ؛ فـكل فلسفة تحاول القضاء على شتى ضروب التناقض إنما تفضى فى نهاية الأمر إلى القضاء على الوجود نفسه ! هذا إلى أن هيجل يقيم كل فلسفته على فـكرة « الـكل » أو « المجموع » ، فى حين أن « الـكل » لا يمكن أن يكون موضوعا لمعرفة . . . والسبب فى ذلك أن العالم (على نحو ما يتصوره يسپرز) ممزق لا أثر فيه للانسجام أو الوحدة ، أعنى أنه ينطوى على الـكثير من مظاهر النقص ، والفوضى ، والانقسام ، والفشل . إلخ . وإذا كان الفيلسوف الوجودى لا يقنع بتلك الصورة

التى يقدمها لنا هيجل عن العالم ، فذلك لأن هذه الصورة إنما توحى إلينا بالانتصار التام على شتى مظاهر النقص الكامنة فى التجربة ، فى حين أن الفلسفة الحقيقية (مثلها كمثل الفن وما عداه من أوجه النشاط البشرى) لا بد من أن تقترن بضرب من الشعور المستمر بالقلق أو التوتر[١] .

والواقع أنه مادامت الحياة البشرية لا تكاد تنفصل عن المخاطرة ، فإن الفلسفة أيضا لا يمكن أن تخلو من طابع « المخاطرة » . أليست هناك جرأة فكرية كبرى فى أن يحاول الفيلسوف عن طريق الفكر أن يتخطى تلك الهوة العميقة التى تفصل الحقيقة الوجودية عن الفكر ؟ ألسنا نلاحظ فى حياتنا الفكرية أن « المعقول » لا يمكن أن ينكشف دون أن ينكشف لنا فى الوقت نفسه خَصْمُهُ اللدود ، ألا وهو « اللامعقول » ؟ وإذن أفليس الأجدر بنا أن نُقلِعَ عن التماس « المطلق » ، والبحث عن امتلاك « الوجود » ، من أجل الاقتصار على محاولة قراءة تلك الرموز أو الشفرات التى تنطوى عليها حياتنا البشرية ؟ . . . إن الكثيرين ليريدون للفلسفة أن تستحيل إلى علم صارم ، بينما يريد لها غيرهم أن تصوغ لنا الوجود بأسره فى إطار مذهبى ، وأما عند يسبرز فإن الفلسفة ليست صناعة نظرية ، ولا لهواً فكريا ، ولا عملا فنيا ، ولا قصيدة شعرية ، بل هى بمثابة السبيل الذى يقتادنا إلى ذواتنا . والفلسفة إنما تبدأ فى اللحظة التى يعزم فيها المرء على أن يُعيد الحياة إلى ذلك الينبوع الحى الذى يكمن فى أعماق وجوده ، وحينما تصح عزيمته على العودة إلى ذلك السبيل الذى يتأدى به نحو قُدْسِ أقداسه ! ولن يتسنى لنا أن نكسب حياتنا صبغة فلسفية إلا إذا أخذنا على عاتقنا أن نضع حداً لما فى وجودنا من تشتت ، وتوزع ، وغفلة ؛ لكى نرتد

---

(١) Jean Wahl : "La Pensée de l'Existence", Paris, Flammarion, 1951, pp. 62—63. & 196—198.

إلى ذواتنا محققين عملية الاستجماع الذهنى Recueillement ، واضعين نصب أعيننا أن نتعمق ذواتنا ، ونتدبر ماضينا ، ونسبر غور إمكانياتنا .

وربما كان إنسان العصر الحديث أحوج اليوم إلى التفلسف منه إلى أى شىء آخر : فقد أصبحت حياته الروحية أثراً بعد عين ، بسبب انهماكه فى مشاغل العيش وهموم المادة . ولئن كان الدِّين يدعو الإنسان أيضا إلى « التأمل » ، ويهيب به أن يستغرق فى « العبادة » ، إلَّا أن « التأمل » الفلسفى يختلف اختلافا كبيراً عن « التأمل » الدينى . فليس للتأمل الفلسفى أى موضوع للعبادة ، أو أى مكان مقدس ، أو أية صورة محددة ، وإنما هو فى صميمه جهد إرادى يرمى إلى تعمق الذات ، عن طريق الارتداد إلى تلك الأغوار السحيقة التى يشعر فيها المرء بإنيَّتِهِ . وحين ينعكس الفكر على ذاته ، فإنه قد يشعر بما فى وجوده من تصدع ونقص وتناه ، وعندئذ قد ينكشف أمامه « المُتَعَالى » le transcendant بوصفه تلك الحقيقة التى هو فى حوار مستمر معها ، والتى هى الأصل الذى صدرت عنه حريته ووجوده على السواء . وبهذا المعنى قد يصح أن نقول إن التفلسف يعلمنا كيف نحيا ، ولكنه يعلمنا أيضا كيف نموت : لأنه إذ يكشف لنا عما فى الوجود الزمنى من جزع ومخاطرة وعدم اطمئنان ، فإنه يُظْهِرُنا على أن الحياة إن هى إلا محاولة ، وأن الوجود البشرى إن هو إلا سالك أو عابر طريق[1] !

حقا إن الفيلسوف ليس وحده فى صحراء الوجود : فإن التفلسف ليس حواراً مع الذات فقط ، بل هو حوار أيضاً مع الآخرين ، ولكن الفيلسوف يعلم أننا جميعا سالكون ، وأنه ليس فى وسعنا أن نعبر أو أن نتجاوز ذلك الموقف الزمانى

(١) Karl Jaspers : "Introduction à la Philosophie", Paris, Plon, trad. franç. par J. Hersch, 1962, pp. 165—181.

الذى نحن متلبّسون به ! فلا بد للفيلسوف إذن من أن يعود إلى التراث الفلسفى القديم ، على نحو ما أسهم فى تكوينه الفيثاغوريون ، والرواقيون ، والمسيحيون ، وكير كجارد ، ونيتشه ، حتى يتحقق من أن للتجربة الإنسانية حدودها ، ونقائصها ، وأخطاءها ، وعثراتها ، وشفراتها ، ورموزها . . . والتأمل الفلسفى هو الذى يكشف لنا عن قدرة الفكر ، فإن الإنسان لا يكون إنساناً إلا حين يشرع فى التفكير ، ولكن التأمل الفلسفى أيضا هو الذى يظهرنا على نقص كل معرفة علمية . والواقع أن البحث الفلسفى إنما يبدأ عند الحدود النهائية للتفكير العلمى ، أعنى ذلك التفكير الموضوعى الذى يَنْصَبُّ على الظواهر الطبيعية والمستويات المادية والتخطيطات الاقتصادية . حقا إنه ليس فى وسع « العقل » أن يكشف لنا بوضوح عن حقيقة أهدافنا فى الحياة ، وماهية الخير الأقصى الذى ننزع نحوه ، وطبيعة تلك الحقيقة المتعالية التى نحن على اتصال بها ، وجوهر تلك « الحرية » التى قد مُنِحَتْ لنا على سبيل الهبة ؛ ولكن من طبيعة البحث الفلسفىّ مع ذلك أن يحاول السعى نحو بلوغ حدود المعرفة العقلية ، وكأنما هو يجد لذة كبرى فى أن يتلظى بنيران « اللامعقول » !

أما إذا قيل إن الفيلسوف قلما يحيا وفقاً لما ينادى به من تعاليم ، كان رد يسيرز على هذا أنه ليس لدى الفيلسوف مذهب متكامل ، بحيث لا يكون عليه سوى أن يطبق مجموعة من المبادئ العامة على ما يعرض له من حالات خاصة أو وقائع جزئية ؛ وإنما الحقيقة أن الأفكار الفلسفية لا تحتمل أى تطبيق ، لأنها هى فى ذاتها وقائع حية تشيع فى الحياة العقلية للفيلسوف فتجعله يحيا وجوده الخاص . وتبعاً لذلك فإن من المستحيل أن نفصل موقف الإنسان عن فلسفته ، فى حين أننا نستطيع أن نفصل الإنسان عن معارفه العلمية . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن المعارف العلمية متعلقة بموضوعات خاصة قد لا تكون

لها أهمية حيوية بالنسبة إلى كل فرد منا ، فى حين أن المشكلة التى تقلق بال الفيلسوف هى مشكلة الوجود نفسه . فهى مشكلة عامة تَقُضُّ مضجع كل واحد منا على حدة . ولكن ليس يكفى أن نتعقل فى أذهاننا أية فكرة فلسفية نادى بها هذا الفيلسوف أو ذاك ، بل لابد لنا من أن نسترجع فى باطن ذواتنا حياة ذلك الفيلسوف الذى تعقلها فى صميم وجوده الفلسفى ، حتى نستطيع أن نحيا تلك الفكرة الفلسفية بعمق(١) .

٢٤ — وأخيراً قد يكون فى وسعنا أن نقول إن العلاقة وثيقة بين الفلسفة والوجود البشرى ، لأن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يشعر بأن وجوده أحجية تتحداه ، وتناوشه وتقض مضجعه ، وتقلق باله ، ولا تفتأ تدعوه إلى إماطة اللثام عن سرها ! وليس من الضرورى أن يكون المرء فيلسوفاً حتى يدرك أن ثمة « سراً » ، وأنه لا يعرف كل شىء عن هذا السر ، وأنه لابد له من أن يلتمس حلا لهذا الإشكال الأليم الذى تلبس بوجوده ؛ ولكن الفيلسوف هو أكثر الناس شعوراً بما فى وجوده من غموض ، وإشكال ، والتباس . ومعنى هذا أن الفيلسوف هو الرجل الذى يتمتع بأكبر قسط ممكن من « الحساسية الوجودية » ، نظراً لأن ذهنه متفتح لكل ما فى الوجود من حوله ، وقلبه متناغم مع كل ما يتردد فى صدر الطبيعة من آلام وآمال . . . حقا لقد قال أفلاطون إن أكثر الناس يسيرون نياما ، فى حين أن الفيلسوف وحده هو الرجل المتيقظ ، ولكن ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إن الفيلسوف هو أكثر المخلوقات وعياً وتيقظاً . وليس التأمل الفلسفى (كما لاحظ شوبنهور من قبل) سوى ضرب من « الدهشة الأليمة » التى تطرق عقل الفيلسوف وقلبه ، حينما

(١) Karl Jaspers : « Introduction à la Philosophie » Paris, Plon, trad. franç. par J. Hersch, 1952, pp. 195—181.

يتحقق من أن العالم ليس حقيقة منسجمة متوافقة ، وأن القيم ليست قوى متحابة متآلفة ، وأن الألفة ليست متحققة بين الفكر والوجود ، كما وقع فى ظن الكثيرين . وإذن فإن ما يدفعنا إلى التفلسف ، إنما هو إدراكنا لما فى الوجود من ألم وإخفاق وفشل وشر أخلاقى[1] .

أما إذا قيل لنا إن بين الألم والشر الأخلاقى علاقة متبادلة قوامها العدالة ؛ أو إنّ من شأن الخير دائماً أن يقوم بالتعويض عما فى الحياة من آلام وشرور ، فإن هذا لن يمنعنا من أن نرى فى « الشر » شيئاً بغيضاً فى حد ذاته ، أعنى شيئاً ما كان ينبغى أن يكون على الإطلاق ! وتبعاً لذلك فإن ما يخلع على الدهشة الفلسفية كل قيمتها ، وحدتها ، وسورتها ، إنما هو الشر الأخلاقى ، والألم ، والفشل ، والموت . وليس ثمة إنسان لم تقلق باله يوما مشكلة الشر ، فإن الموجود الذى ينشد السعادة بطبعه ، ما كان ليأخذ الألم على أنه واقعة مَحْضَةٌ أو ضرورة لا محيص عنها ! وحسبنا أن نرجع إلى تاريخ البشرية فى كل زمان ومكان ، حتى نتحقق من أن هذه المشكلة الميتافيزيقية الكبرى قد أثارت لدى الإنسان قلقاً عنيفاً لم تنجح شتى النزعات الشكّيّة أو النقدية فى أن تهدئه أو أن تخفف من غلوائه . والواقع أننا لا نتساءل فقط « لم وجد العالم ؟ » ، بل نحن نتساءل أيضاً : « لماذا كان العالم حافلا بكل تلك الشرور ؟ »[2]

ولا يتفلسف الإنسان لأنه يشقى ويتألم فحسب ، بل هو يتفلسف أيضاً لأنه يمل ويسأم . وقد يبدو لنا أن الحيوان أيضاً يضيق ذرعاً بما نفرضه عليه من قيود ، ولكن الحقيقة أن الحيوان لا يعرف السأم ، حتى حينما تكون حياته رتيبة آلية

---

(١) زكريا إبراهيم : « مشكلة الإنسان » ، القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٥٩ ، الفصل الخامس ، ص ١١٨ — ١١٩ .

(٢) A. Schopenhauer : «Le Monde comme Volonté et comme Représentation» tr. Burdeau, Alcan t. II. pp. 305—306.

لا أثر فيها للتنوع أو الجدة . وربما كان السبب فى ذلك أن فكر الحيوان قلما ينشغل بما ينقصه ، أعنى بما ليس كائناً بالفعل ، أو ما كان يمكن أن يكون ، أو ما ينبغى أن يكون ! وأما عند الإنسان ، فإن كل واقعة نفسية إنما تَمْثُلُ فى مجرى الشعور على ضوء الواقعة الأخرى المقابلة لها : لأن المرض يذكرنا بالصحة ، والألم يثير فى أذهاننا فكرة السرور ، والموت يولد لدينا الرغبة فى الخلود ، وهلم جراً . ومن هنا فقد لا نكون مغالين إذا قلنا إن فكرة الغياب l'idée d'absence تلعب دوراً كبيراً فى صميم حياتنا النفسية ؛ حتى لقد ذهب البعض إلى حد القول بأن « الأفكار السلبية » — كالشر ، والعدم ، والاضطرب ، وما إلى ذلك — هى الأصل فى نشأة التفكير الفلسفى . أليس شقاء الضمير البشرى هو السر فى تفتّق ذهن الإنسان عن النظريات الأخلاقية ، والتأملات المثالية ، والمدن الفاضلة ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن الإنسان يتفلسف لأنه يقلق ، ويفشل ، ويمرض ، ويتألم ، ويشقى ، ويدرك أن وجوده قد حيك من نسيج الفناء ، ويعرف أنه لا محالة ذائق الموت ؟ أو بعبارة أخرى ، ألا يمكننا أن نقول إن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يتفلسف ، لأنه الحيوان الوحيد الذى يعانى القلق والجزع والهم والانشغال والسأم والخوف من الموت ؟ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الرابع

خصائص الروح الفلسفية

٢٥ — لئن كانت الفلسفة ظاهرة بشرية عامة تميز الإنسان بوصفه كائناً ناطقا ، إلا أن الفلاسفة — مثلهم فى ذلك كمثل الشعراء — مخلوقات نادرة لاتجود بها الطبيعة إلا لماماً ! وعلى الرغم مما ذهب إليه كانت من أن « مهمة أستاذ الفلاسفة لا تنحصر فى تعليم تلاميذه بعض الأفكار الفلسفية ، بل تنحصر في تعليمهم كيف يفكرون » ، إلا أن العقلية الفلسفية فى صميمها قلما تكتسب عن طريق التعلم ! ومن هنا فقد ذهب البعض إلى أن الروح الفلسفية هى أقرب ما تكون إلى المزاج أو الميل الشخصى ، بحيث قد يصح لنا أن نقول إن الميل إلى الفلسفة هو كالميل إلى الرياضة البدنية ، أو كالولع بالموسيقى ، أو كالكلف بالرسم . . الخ[1] . فلابد لنا إذن من أن نحاول الوقوف على الخصائص المميزة للروح الفلسفية ، حتى نتعرف على تلك العناصر المشتركة التى جعلتنا ندخل تحت مقولة « الفيلسوف » شخصيات متنوعة من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو والقديس أوغسطين والقديس توما الأكوينى والفارابى وابن سينا وبيكون وديكارت وكانت وهيجل وشوبنهور وكيركجارد ونيتشه وبرجسون ووليم جيمس وهيدجر وسارتر . . إلخ .

وهنا نجد أن أول خاصية تتميز بها الروح الفلسفية إنما هى الرغبة العارمة فى البحث والسعى المستمر نحو المعرفة . فالفلسفة بمعناها الواسع هى البحث ،

(١) F. Grégoire : « Les Grands Problèmes Métaphysiques » P. U. F., 1945, p. 8.

والتفلسف إنما يعنى أن ثمة أشياء لا زال علينا أن نراها أو أنْ نقولها . وأما حينما يقع فى ظن المرء أن كل شىء يمكن أن يقال قد قيل ، وأنه لم يعد فى وسعنا سوى أن نعود إلى هذا الموقف أو ذاك من المواقف الفكرية السابقة ، فإن من المؤكد أن المرء عندئذ إنما يغلق أمام فكره كل سبيل إلى التفلسف . ولهذا فقد ذهب بعض مؤرخى الفلسفة إلى أن « أى مذهب ميتافيزيقى عظيم لم يصدر يوما عما تقدم عليه من مذاهب ميتافيزيقية سابقة ، بل هو قد صدر عن اكتشاف جديد للعالم » . ومعنى هذا أن الفلسفة إنما تولد من جديد على يد كل فيلسوف ، لأن الإبداع الفلسفى هو أشبه ما يكون بالفعل التاريخى — acte historique — على حد تعبير هنرى جوييه[1]. ولكن المهم أن الفيلسوف لا يملك سوى أن يعيد وضع المشكلات لحسابه الخاص ، مدركا فى الوقت نفسه أنه مهما فعل ، فإنه لن يكون سوى مجرد مبتدىء دائما أبداً ! ولعل هذا هو ما أراد ميرلوبونتى أن يعبر عنه حينما قال : « إن ما يكوِّن الفيلسوف إنما هو تلك الحركة المستمرة التى تقوده من المعرفة إلى الجهل ، ثم من الجهل إلى المعرفة ، مع ما يقترن بها من ثبات فى صميم تلك الحركة »[2] . فالفيلسوف هو الباحث الذى لا يقنع بأى حل نهائى ، والروح الفلسفية إنما هى تلك الروح التساؤلية التى ترفض أن تقبع فى داخل أية معرفة مطلقة ، واثقة دائما أبداً من أنه لا يمكن أن تكون الفلسفة هى الشىء الوحيد الذى يعرف نهاية ، فى عالم لا ينتهى فيه أى شىء على الإطلاق !

حقا إن المذاهب الفلسفية كثيراً ما تبدو لنا بصورة قواقع يسكنها الفلاسفة ؛ ونحن نعرف كيف أن القوقعة قلما تسمح لنا بأن نتكهن بنوع تلك الحياة

---

(١) H. Gouhier : « La Philosophie et son Histoire » Vrin, 1948, pp, 17. & 99.

(٢) M. Merleau—Ponty : «Eloge de la Philosophie» NRF, 1953, p. 11.

الخفية التى كان يحياها الحيوان فى داخلها ، ولكننا لو تجاوزنا المذاهب ، لتحققنا من أن الفيلسوف إنما هو ذلك الرجل الذى يشعر بأن الحقائق متنافرة ، وإن كانت فى الوقت نفسه متماسكة ، فهو يبحث دائماً عن العقدة التى تتجمع عندها خيوط الحقيقة ، ويحاول أن يمسك بها جميعاً على نحو ما تتمثل فى صميم العالم ، آخذاً على عاتقه أن يقول كل شيء ، متوخيا فى حديثه الوضوح والصراحة . وليس من شأن الفيلسوف أن يخدع الناس ، فان الروح الفلسفية فى صميمها هى أعدى أعداء الكذب والتضليل والكتمان وسوء الطوية . ومن هنا فان الفيلسوف لا يستبقى لنفسه الشكوك ، من أجل أن يعلن على الناس الحلول اليقينية ، كما يفعل الراشدون فى تعاملهم مع الأطفال حينما يخفون عنهم بعض الحقائق ، بل هو يأخذ على عاتقه أن يواجهنا بالحقيقة ، حتى ولو كانت نسبية ، أو متعارضة ، أو مُلتبِسة ! فالروح الفلسفية أحرص على اجتناب الوقوع فى شراك المشكلات الزائفة والمسائل الموضوعة وضعاً سيئاً ، منها على الوصول إلى نتائج قاطعة وحلول نهائية وآراء حاسمة . وإذا كان الفيلسوف كثيراً ما يبدو فى وسط الجماعة بمظهر الرجل الخطير الذى يهدد كيان المجتمع ، فما ذلك إلا لأنه يأبى لنفسه دائماً أن يكون مجرد صدى لعصره ، أو مجرد أسير لمجتمعه . حقا إن أصداء العصر لا بد من أن تتردد فى مذاهب الفلاسفة ، كما أن فلسفاتهم لا بد من أن تتلون بلون الإطار الحضارى الذى عاشوا فى كنفه ، ولكن شخصية سقراط أو ديكارت أو كانت أو هوسرل لم تتحدد إلا برفضها لليقين السائد ، واستنكارها للبداهة الساذجة ، وتمردها على أسر الحقائق السهلة اليسيرة ! ومن هنا فقد كان الفيلسوف فى كل زمان ومكان موضع شبهات الجماعة ، فكان مصير سقراط الإعدام ، وكان مصير جيوردانو برونو الحرق ، وكان مصير ديكارت العزلة والنفى ، وكان مصير اسبينوزا الطرد من المجتمع . . . ، الخ . ولا زال الفيلسوف إلى يومنا هذا موضع توجس واشتباه من جانب الجماعة : فان الناس يعلمون حق العلم أنه ليس ثمة « أرثوذكسية »

فى الفلسفة ، وأن الفيلسوف كثيراً ما يجعل من « التمرد » لسان حاله ! وحينما وقف سقراط يدافع عن نفسه أمام قضاته قائلا : « أيها الأثينيون ، إننى مؤمن ، ولكن لا ككل أولئك الذين يتهموننى » ، فانه لم يرد بهذه العبارة أن يقول إن إيمانه أعظم من إيمان غيره من الناس ، بل هو قد أراد أن يبين لقضاته أن إيمانه من نوع خاص ، وأنه لا يمكن أن ينسب للإيمان نفس الدلالة التى ينسبها إليه غيره من عامة الناس !

٢٦ — والواقع أننا لو رجعنا إلى تاريخ الفلسفة ، لألفينا أن الفلسفة قد اختلطت فى أذهان العامة من الناس بالإلحاد ، لمجرد أنهم قد وجدوا فى شخص الفيلسوف رجل التساؤل ، والإنكار ، والانفصال، والمخاطرة : ولا غرو ، فانه ليس من طبيعة الروح الفلسفية أن تَقْنعَ بما بين أيدى أهل عصرها من حقائق ومعتقدات ومعارف ، بل هى لا بد من أن تضع كل هذا موضع الشك ، حتى يتسنى لها أن تعيد بناءه من جديد فتقيمه على دعائم نقدية يقرها العقل . . . وهذه العملية النقدية التى يأخذ الفيلسوف على عاتقه أن ينهض بها لحسابه الخاص . إنما هى الحركة التى تعرضه لخطر العزلة الفكرية ، إذ يبدو فى وسط الجماعة بمظهر المخلوق الشاذ الذى لا يدين بالولاء لروح عصره ودين جماعته . « ومن هنا فقد شبه ألقبيادس (فى محاورة المأدبة) سقراط بالحية تارة ، والسمكة الرعاشة تارة أخرى ؛ ولا شك أن السم الزعاف والمغناطيسية الكهربائية قد يستعملان أحيانا بمثابة علاج أو دواء ، ولكن المدينة لن تلبث أن تتوجس خوفاً فى نهاية المطاف من أمثال تلك الوصفات الطبية التى لا تخلو من شذوذ أو انحراف! »[١]. وهكذا كان مصير سقراط الموت ؛ لا لأنه أفسد الشباب ، أو دعا إلى عبادة آلهة جديدة ، أو ادعى لنفسه معرفة أعظم مما كان يتمتع به أهل عصره ، بل لأنه حاول أن يقيم

(١) Cf. Gusdorf: «Traité de Métaphysique» Colin, 1956, p. 78.

علاقته بالحقيقة على نحو جديد ، بعد أن فطن إلى أنه ليس ثمة معرفة مطلقة « savoir absolu » . وعلى الرغم من أن سقراط كان يدعو إلى إطاعة القوانين ، فضلا عن أنه هو نفسه كان نموذجا للمواطن الصالح ، إلا أن أسلوبه فى إطاعة القوانين كان فى نظر أهل أثينا بمثابة ضرب من المقاومة أو المعارضة ! وما كان للأثينيين أن يغتفروا لسقراط طريقته فى التعامل معهم ، وهى تلك الطريقة التى كانت تشككهم دائماً أبداً فى أنفسهم ، وتجعلهم يتوجسون خيفة من التعامل معه ! ومن هنا فقد بدا سقراط للأثينيين « ملحداً » فى حين أنه كان يؤمن بالدين مثلهم ، ويدين بالولاء للمدينة مثلهم ، ولكنه كان يؤمن بالدين والمدينة إيمانا روحيا ، فى حين أنهم هم لم يكونوا يؤمنـــون بهما إلا إيماناً صورياً ، أو بالأحرى حرفياً à la lettre . وتبعاً لذلك فقد عجز قضاة سقراط عن فهم موقفه ، لأنهم لم يستطيعوا أن يتلاقوا معه فوق أرض واحدة مشتركة ! أليست أرض العامة من الناس هى أرض السذاجة ، والاعتقاد الراسخ ، والتسليم الأعمى ، فى حين أن أرض الفلاسفة هى أرض المعانى ، والتفسير العقلى ، والتجربة الميتافيزيقية ؟ فكيف لا تثور المدينة على الفيلسوف ، وهى ترى فيه خصما خطيراً يناقش الإيمان ، ويخضع الدين للعقل ، ويحاول أن يبرر إطاعة القوانين بمجموعة من الأدلة الفلسفية ، فى حين أنها هى تريد الإيمان للإيمان ، وتدعو إلى احترام القانون دون تقديم أسباب ، وتتطلب من الناس الخضوع والتسليم دون أى قيد أو شرط [1] ؟ إذن فليذهب الفيلسوف إلى الجحيم ، وليعلم الجميع أن المدينة واقفة بالمرصاد لكل من تحدثه نفسه بأن يزعزع يقينها فى دينها أو قانونها !

بيد أن مصير سقراط الأليم ما كان ليحول دون ظهور فلاسفة جدد يحاولون بدورهم أن يعينوا الناس على أن ينظروا إلى الوجود من خلال منظار جديد .

---

(١) M. Merleau—Ponty : «Eloge de la Philosophie», NRF., 1953, pp. 52-53.

وهكذا ظهر ديكارت بمنهجه الفلسفى القائم على الشك ، وظهر كانت بمنهجه النقدى القائم على التفرقة بين الظاهرة والشىء فى ذاته ، وحاول كل منهما أن يوقظ الإنسان العادى من سباته الدوجماطيقى ، وأن يرسم له طريقاً جديداً للوصول إلى الحقيقة . ونظر الناس إلى ما بين أيديهم من حقائق ، فلم يلبثوا أن فطنوا إلى أن عليهم أن يعيدوا النظر فى كل ما درجوا على التسليم به حتى تلك اللحظة ! وهل كان فى وسع البشرية أن تعيش بعد ظهور ديكارت أو كانت ، كما كانت تعيش قبل ظهورهما ؟ ألم يثبت لنا كل من ديكارت وكانت مرة أخرى أن الحقيقة إنما تنحصر دائماً فى البحث عن المعنى ، وأن الوهم إنما يكمن فى الاستسلام للموضوع ؟ ألم يجىء الشك والنقد مؤكدين لضرورة البحث ، ومعاودة وضع المشكلة ؛ مثلهما فى ذلك كمثل التهكم السقراطى ؟ ألم يكن ظهور ديكارت أو كانت فى تاريخ الفكر البشرى بمثابة تأكيد جديد لتلك الخبرة الميتافيزيقية التى نتحقق عن طريقها من « لا واقعية الموضوع » ، على نحو ما يتمثل فى شتى المعطيات المادية والعقلية والاجتماعية التى قد تبلورت على شكل « تصورات جمعية » ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن الروح الفلسفية فى صميمها إنما هى ذلك الناقوس الذى يدق بين الحين والآخر معلنا أن الإنسان هو سيد المعنى ، وأن الطبيعة لا تكفى نفسها بنفسها ، وأن التاريخ ليس هو المطلق ، وأن الموضوع ليس هو الوجود ، وأن المجتمع ليس هو كاتم سر الحقيقة ؟ . . . أجل ، ولكن الإنسان يريد أن يركن إلى حقيقة ثابتة ، وهو يريد أيضا أن يقبع فى عالم مستقر ، ومن ثم فإنه يريد للسؤال أن يستحيل إلى إجابة حاسمة ، ويتمنى على الله لو استحال البحث المستمر إلى إيمان راسخ ! ومن هنا فإنه كثيراً ما تتكفل الجماعة بتحديد معتقداتنا ، وتجميد مفهوماتنا ، وتعبيد مسالكنا ، حتى لا نتطرف فى الرأى ، أو نتهور فى الحكم ، أو ننحرف عن جادة السبيل ! حتى إذا ما ظهر فى شوارع

المدينة ذلك الثرثار الخطير الذى يحترف مهنة التسكع العقلى ، لم يلبث الناس أن أدركوا أنهم أسرى لمجموعة من الحقائق الزائفة والبينات الكاذبة ، وأن سقراط فى نزنزانته قد يكون أقل عبودية من آسريه أنفسهم[1] !

٢٧ — والحق أن الغالبية العظمى من الناس إنما تستمد آراءها بطريقة لا شعورية من الجماعة التى تعيش بين ظهرانيها . ولما كانت هذه الآراء هى فى العادة وليدة الإيحاء (لا التفكير المنطق) ، فإنها تبدو لأصحابها واضحة كل الوضوح ، حتى أن أى ظل من الشك يُلْقَىٰ حولها ، لابد بالضرورة من أن يولد لديهم شعوراً حاداً بالدهشة والاستغراب . ولكن الروح الفلسفية تعلم حق العلم أننا حينما نكون بإزاء فكرة تبدو واضحة بينة ، لدرجة أن مجرد التعرض لمناقشتها يُعَدُّ فى نظرنا أمراً غير مشروع أو عملا غير مرغوب فيه ، فإن هناك احتمالا كبيراً فى أن تكون هذه الفكرة زائفة أو واهية أو متنافية مع العقل ، وبالتالى فإنها قد لا تستند إلى حقيقة ثابتة بينة كما يتوهم العامة من الناس[2] . وإذا كان المجتمع كثيراً ما يضيق ذرعاً بالفيلسوف ، فما ذلك إلا لأن الروح الفلسفية قوة خطيرة تنتقل بالناس من عهد « الأسطورة » le mythe إلى عهد « التفكير » réflexion . وعلى حين أن « العالم » فى عهد الأسطورة يتخذ صورة « كل » عضوى موحَّد ، فلا يكون ثمة موضع لأى شذوذ فردى ، أو أية أصالة شخصية ، بل تكون الكلمة النهائية للتقليد ، والرأى الحاسم للجماعة ، نجد أن « العالم » فى عهد « التفكير » يستحيل إلى جمهرة كبيرة من المشكلات ، فلا تكون هنالك أجهزة فكرية هائلة تسيطر على عقول

---

(١) Gusdorf : «Traité de Métaphysique» Paris. Colin, 1956, p. 138.

(٢) Cf. J. H. Robinson : «The Mind in the making», Watts, 1940 Ch. 11., pp. 29-30.

الأفراد ، بل يصبح من حق كل فرد أن يعيد تكوين العالم لحسابه الخاص ، وأن يقيم لنفسه أنظمة خاصة من القيم أو المعايير . وبينما نجد أن الوعى الأسطورى لا يندهش لشىء ، ولا يتعجب لأى أمر ، لأنه يرى أن لا جديد تحت الشمس ، وأن ليس فى الحاضر شىء لم يكن قائما منذ البداية ؛ نلاحظ أن نشأة الوعى الفلسفى لا بد من أن تقترن بعملية يقظة فكرية ينهض معها الإنسان من سبات السكون الأسطورى ، فلا يرى كل شىء عاديا أو طبيعيا أو مألوفا ، بل يضع كل شىء موضع البحث ، ويدع للقلق سبيلا يتسلل من خلاله إلى أكثر المسائل وضوحا وأظهرها بساطة !

حقا إن الإنسانية ستظل تحن دائما أبدا إلى ذلك العصر الذهبى الذى لم يكن فيه الهم قد تسلل بعد إلى العالم ، ولكن من المؤكد أنه ما دام التفكير الفلسفى قد عرف سبيله إلى رأس المخلوق البشرى ، فلن يكون فى وسعه أن يتخلى عن مهمة تعقل الوجود ، وفهم العالم ، وتحديد مركزه فى الكون . وتبعا لذلك فإن التجربة الفلسفية لا بد من أن تتخذ بادىء ذى بدء صورة تساؤل حاد ملؤه الدهشة والتعجب والاستغراب . وهذا بسكال مثلا يتساءل فى خطراته عن حقيقة وضعه فى الوجود فيقول : « لماذا كانت معرفتى محدودة ؟ ولماذا فرضت على هذه القامة القصيرة ؟ ولماذا حُدّدَ عمرى بمائة سنة وليس بألف ؟ ... (1) » ثم هذا ليبنتس ينظر إلى مشكلة الخلق فلا يجد بدا من أن يتساءل بدوره قائلا : « لماذا وُجِدَ شىء ، بدلا من أن يكون ثمة عدم ، وعدم فحسب ؟ » . . . إننا نستطيع بلا شك أن نرد على تساؤل بسكال بأن نحيله إلى دراسات علماء الأجنة ، ونظريات أهل علم الوراثة ، وبحوث علماء الحياة فى مجال الشيخوخة ، وكذلك

---

(1) Pascal : « Pensées », Edition Brunschwicg, Paris, Nelson, 1943, No 208., p. 144.

قد يكون فى وسعنا أن نرد على تساؤل ليبنتس بأن نحيله إلى أحدث النظريات العلمية فى تفسير أصل الكون ، ولكن من المؤكد أنه حتى إذا تهيأ للعلم يوماً أن يتوصل إلى تفسير طريقة تداخل الظواهر ، وتأثيرها بعضها فى البعض الآخر ، وتوقفها بعضها على البعض الآخر ، فإنه لن يستطيع أن يوقفنا على السبب فى ظهورها ، والحكمة فى تكونها ، والغرض من وجودها . ومن هنا فقد اقترنت الروح الفلسفية بأداة الاستفهام الكبرى « لماذا » ؟ ، حتى لقد شبه بعضهم الفيلسوف بالطفل الصغير الذى لا يكاد يكف عن إثارة السؤال تلو السؤال ! ولا غرو ، فإن الفيلسوف يصر على أنه لا يرى سوى ظلمات ، حيث لا يرى غيره سوى أضواء ! ويأبى الناس إلا أن يروا فى الوجود كتاباً مفتوحاً يفسر نفسه بنفسه ، فى حين يحلو للفيلسوف أن يصور لنا الوجود بصورة النقوش الهيروغليفية التى تتطلب التفسير ، أو الشفرات الغامضة التى تحتاج دائماً إلى من يفك رموزها ؟ وربما كان فى استطاعتنا أن نقول مع شوبنهور : « إن الشخص الذى يتصف بالروح الفلسفية إنما هو ذلك الإنسان الذى يملك القدرة على التعجب من الأحداث المألوفة وأمور الحياة العادية ، فيتخذ موضوع دراسته من أكثر الأشياء عمومية وابتذالا . . . وكلما قل حظ المرء من الذكاء بدا له الوجود أقل غموضاً وأدنى سرية . ومعنى هذا أن كل شىء إنما يبدو للرجل العادى أمراً طبيعياً يحمل فى ذاته تفسير أصله ونوعه وغايته . . . »[1] يُرْوَىٰ فى هذا الصدد عن الفيلسوف الفرنسى الحديث مين دى بيران Maine de Biran (١٧٦٦ — ١٨٢٤) أنه كان يتمتع بقدرة هائلة على إبداء الملاحظات الطريفة ؛ والاهتداء

(١) Schopenhauer : « Le Monde Comme Volonté et Comme Représentation » trad. franç. par A. Burdeau, Paris, Alcan, t. II., pp. 294—295,.

إلى الكثير من الحقائق الجديدة ، نظراً لأنه كان يعجب كثيراً لما درج الناس على حسبانه سهلا بسيطاً ، كما كان يتوقف طويلا عندما اعتاد الناس أن يغفلوا ما فيه من تعقيد وغموض . ولا شك أن الوعى الميتافيزيقى (سواء أكان ذلك عند ديكارت ، أم عند بيران ، أم عند هوسرل) إنما يبدأ فى اللحظة التى ينفصل فيها الفيلسوف عن « الموضوع » لكى يعيد النظر إليه ويقوم بتحديد موقفه منه . فالروح الفلسفية لابد من أن تخلع على « الموضوع » شيئاً من الغرابة أو الجدة أو السرية ، لأنها تعلم حق العلم أن ليس ثمة شيء يمكن اعتباره بيناً بذاته ، وأن ليس هناك أمر يمكن القول بأنه حقيقة أكيدة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها ، بل كل ما فى الوجود جدير بأن يكون موضع نظر ومحل اعتبار من جديد ، ما دام على الفيلسوف أن يبدأ دائماً من جديد ! وعلى حين أن الرجل العادى يميل بطبعه إلى قمع حبه للاستطلاع ، وكبت رغبته فى التساؤل ، نجد أن الفيلسوف لا يكاد يكف عن إيقاظ المشكلات النائمة ، وإثارة المسائل المستكنة فى أوكارها ، وتأليب الضمائر الغارقة فى سكونها . . . حقاً إن هذه الدهشة الفلسفية ليست وقفاً على الفيلسوف ، فإننا قد نلتقى أحياناً بأطفال صغار يثيرون أعمق المشكلات الميتافيزيقية ، ولمّا يبلغ الواحد منهم السابعة من عمره ، ولكن الملاحظ عادة أن هذه الدهشة سرعان ما تتبدد بمجرد ما يمضى الإنسان فى طريق نموه ، فلا يلبث الرجل الناضج أن يصبح متكيفاً مع العالم الذى يعيش فيه ، وبذلك يضعف حبه للاستطلاع وتقل حدة استجاباته لما فى الوجود من مواقف جديدة . وأما لدى الفيلسوف ، فإن الظاهر أن هذا التكيف النفسى مع الواقع قلما يتحقق على الوجه الأكمل ، وبالتالى فإن الروح الفلسفية قد تبدو فى نظر بعض الباحثين من أمثال بياجيه Piaget أو ليفى بريل Lévy Brühl أشبه ما تكون بعقلية بدائية تعيش فى عالم ما قبل المنطق ! ولكن الواقع أن

روح التقليد والاتباع والمسايرة ضرورية للإنسان العادى الذى ليس لديه متسع من الوقت للحكم على كل تصرف ، والتردد قبل اتخاذ أى موقف ، ولهذا فقد كان من الضرورى لكل فرد أن يفكر ويعمل ، كما يفكر ويعمل غيره من الناس . وأما بالنسبة إلى الفيلسوف ، ذلك المخلوق الشاذ الذى لا يجد حرجاً فى أن يبدأ دائماً من جديد ، فإن إدراك الواقع لابد من أن يقترن بصدمة ميتافيزيقية تحول بينه وبين التكيف مع الحقيقة السائدة ، أو التوافق مع الروح الشائعة . وتبعاً لذلك فإن الفيلسوف لابد من أن يجد فى الحياة العادية ضرباً من النوم أو الرقاد أو الوسن[1] ! وهكذا تجيء الفلسفة فتعلم الإنسان أنه لا زال عليه أن ينظر ، ويتعجب ، ويتفتح ، ويبحث ، ويتردد ، ويتعثر ، ويتخبط ، ويختبر ، ويتساءل ، ويستكشف ، واثقاً دائماً أبداً من أنه لن يكون ثمة حل نهائى يتكفل بالقضاء على كل فلسفة ! وهذا لسنج Lessing يعبر عن ميل الروح الفلسفية إلى مواصلة البحث فيقول : « لو أن الله وضع الحقائق كلها فى يمينه ، ووضع فى يساره شوقنا المستمر إليها ، وإن أخطأناها دائماً ، ثم خيرنى ، لما ترددت فى اختيار ما بيساره ، قائلا له « يا أبانا ؟ رحمتك ، إن الحق الخالص لك وحدك » ![2]

٢٨ — والواقع أننا لو شئنا أن نحدد أهم خصائص الروح الفلسفية ، لكان فى وسعنا أن نقول إنها روح البحث المستمر ، والحرية الفكرية ، والتسامح العقلى ، والرغبة الدائمة فى الحوار مع الآخرين . فلن تكن ثمة فلسفة أولا

(١) Gabriel Marcel : « Du Refus à l' Invocation, » NRF., 1940, p. 89,

(٢) مجموعة مؤلفات لسنج ٢٥ ، ص ٢٧١ . (نقلا عن « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » لدى بور ترجمة أبى ريدة ص ٢٠٩) .

إن لم يكن هناك شك فى قيمة المعارف المحصّلة ، ورفض لشتى الآراء المسبقة ، ورغبة عارمة فى معاودة البحث من جديد . ولن تكون هناك فلسفة ثانياً إن لم يكن هناك شعور بالحرية ، وإيقان بأن الحق فوق القوة ، واعتراف بأن العلاقات البشرية ينبغى أن تقوم على التفاهم والتسامح لا على التخاصم والتنازع . ولعل هذا هو ما عناه أحد الباحثين المعاصرين حينما كتب يقول : إن الفلسفة لا تبدأ إلا حينما يتهيأ البشر أن يتنازلوا عن روح العنف والشدة ، لكى يستعيضوا عنها بروح التفاهم والمودة[1] . وعلى الرغم من أن تاريخ الفلسفة لم يَخْلُ فى يوم ما من الأيام من مظاهر التعصب والعداء والمشاحنة ، حتى لقد ذهب بعضهم إلى أن فى الإمكان تسجيل هذا التاريخ فى عبارات الكبرياء المجروحة ، والعداء الشخصى والخصومات المذهبية ، إلا أنه من المؤكد أن الروح الفلسفية لم تكن فى يوم ما من الأيام روحا انعزالية تحيا بمنأى عن المجتمع ، والتاريخ ، والعالم . . . فليس الفيلسوف — كما يتوهم البعض — مجرد مخلوق غريب يعزف عن العالم ، وينفر من الناس ، وينطوى على نفسه ، ويحيا على هامش التاريخ ، بل هو إنسان واقعى يعرف أنه لا يحيا إلا بالآخرين ومع الآخرين ، ويعلم أنه بمفرده ليس شيئا على الإطلاق ! حقا إن حب الحكمة قد يدفع بالفيلسوف إلى احتقار العالم أو ازدراء المجتمع ، ولكن الفيلسوف يحاول مع ذلك أن يستخلص من الوجود خير ما فيه ، وأن يكشف لنا عما فى العالم من قيم كامنة وأسرار دفينة . فالفيلسوف لا ينفصل عن إطاره التاريخى إلا لكى يتعقله ويحسن الحكم عليه ، وهو لا ينأى بنفسه عن مجتمعه إلا لكى يتمكن من النظر إليه والعمل على تقويمه ، وهو لا يحيا

---

(١) Eric Weil : « Logique de la Philosophie » Vrin, 1950, Ch. I. & II.

بمعزل عن عالمه إلا لـكى يحاول تحديد موقفه منه وتعميق صلاته به . وتبعاً لذلك فإن الروح الفلسفية فى صميمها إنما هى حوار مع الذات، والعالم ، والآخرين ، بحيث قد يكون فى وسعنا أن نقول مع يسبرز إنه ليس ثمة فلسفة بدون وصال وحوار ومبادلة .

والحق أننا لو أنعمنا النظر إلى اليقين الموجود لدينا عن الوجود الحقيقى ، لوجدنا أن هذا اليقين إنما يتأكد عَبْرَ تلك العلاقة الحية التى تجد فيها الحرية نفسها وجهاً لوجه أمام ما عداها من حريات . فليست الروح الفلسفية بمثابة عالم مغلق على ذاته ، بل هى حقيقة حية تؤثر وتتأثر ، تسائل وتجاوب ، تقنع وتقتنع . وعلى الرغم مما ذهب إليه شوبنهور وكيرجارد (وغيرهما من الفلاسفة) من أنَّ الحقيقة لا تنبع إلا من أعماق الذات ، وأن الإنسان لا يفهم تماماً سوى ذاته ، وأن الأفـكار الفلسفية العميقة لا تنبعث مطلقاً عن الحوار مع الغير أو التفـكير المشترك[1] ، إلا أن أشد الفلاسفة تمرداً على الماضى ، وأ كثرهم ضيقا بمذاهب السابقين ، ما كان ليستطيع أن يكوّن مذهبه الفلسفى دون أى حوار مع الماضى ، أو دون أدنى اتصال بالآخرين . حقا إن الفيلسوف لا بد من أن يشعر بأن عليه أن يقيم كل شىء من جديد ، فإن من طبيعة الفلسفة أن تتولد من جديد على يد كل فيلسوف ، ولـكن من المستحيل على الفيلسوف أن يضرب صفحاً عن ماضى التفـكير البشرى كله ، وكأن عقله قد استحال إلى صحيفة بيضاء لم يخط عليها الماضى حرفاً واحداً ! بل إننا حتى لو افترضنا جدلا أن فيلسوفاً ما قد نجح فى التحرر من شتى تأثيرات الماضى ، فإن من المؤكد أن مثل هذا الفيلسوف لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى نقل تفـكيره إلى الآخرين بالصورة التى تسمح لهم

---

(١) Schopenhauer : « Philosophie et science de la Nature », Alcan, 1911, p. 135.

بأن يفهموه . والواقع أن الفلسفة بطبيعتها تراث يقبل الانتقال من جيل إلى آخر ، فهي لابد من أن تعبر عن نفسها بالصورة التي تمكنها من إسماع صوتها للآخرين . وآية ذلك أن فلاسفة الإنكار والثورة والتمرد ، حتى حينما أطلقوا على أنفسهم اسم محطمي الأصنام ، لم يجدوا بدا من أن يحاولوا صياغة أفكارهم باللغة التي يفهمها أهل عصرهم . ومادامت الفلسفة إنما هي حديث الإنسان للإنسان ، وحوار الإنسان مع الإنسان ، فإنه لايمكن أن تقترن الروح الفلسفية الحقة بالتعصب أو العداء أو الاستبداد بالرأي .

إننا لاننكر بطبيعة الحال أن كثيراً من المؤلفات الفلسفية لم تكتب إلا لتبرير موقف شخصي ، أو مواجهة خصومة أدبية ، أو الدفاع عن آراء مسبقة ، ولكن من المؤكد أن الفيلسوف الذي يصطنع منهج التبرير العقلي إنما يصطنعه بوصفه إنساناً ، لابوصفه فيلسوفاً . فالإنسان العادي هو الذي يزداد تمسكا بآرائه السابقة حينما يحاول أحد أن يثبت له خطأها ، والإنسان العادي هو الذي لا يتورع عن إبداء غضبه واستيائه بمجرد ماتوضع آراؤه ومعتقداته موضع البحث والمناقشة ، والإنسان العادي أيضا هو الذي يوحد بين آرائه الخاصة وكرامته الشخصية ، فيتعصب لأفكاره دفاعاً عن نفسه ، ويدافع عن معتقداته ذوداً عن كرامته الشخصية ؛ وأما الفيلسوف فإنه يريد أن يرى الحقائق كما هي ، لا كما يقول بها مذهب معين أو رأي خاص ، ومن ثمّ فإنه ليس على استعداد لأن يحرق البخور لأصنام المجتمع ، أو لأن يعفر جبهته أمام أوثان الماضي ، أو لأن ينحني في ذلة وصغار أمام بعض القوى الغاشمة . حقا إن للحرية الفكرية تكاليفها ، فإنها ترفع عنّا تلك اليد التي تقود زمامنا ، وتخلّي بيننا وبين أنفسنا ، فلا نلبث أن نجد أنفسنا مضطرين إلى أن ننظر لأنفسنا وبأنفسنا ، بعد أن كان مثلنا كمثل الأعمى الذي يمسك بيده آخر ، ولكن الروح الفلسفية إنما هي روح المبصر الذي يريد

أن يتحقق من كل شيء بنفسه ، فليس فى وسع الفيلسوف أن يركن إلى أية سلطة ، أو أن يطمئن إلى أى رأى سابق ، أو أن يقتصر على تبرير أية عقيدة محددة . ولعل هذا هو ما عناه الفيلسوف الألمانى دلتاى حينما كتب يقول : « إن الفلسفة لهى سمة شخصية ، أو ضرب من المزاج ، لأننا اعتدنا أن ننسب إلى التفلسف القدرة على تحرير العقل من التقليد ، والعقيدة ، والرأى السابق ، وسيطرة الأهواء الغريزية ، بل حتى من أسر الظروف الخارجية القهرية ... »[(١)]

وإذا كان تاريخ التفكير الفلسفى حافلا بالشواهد الحية والأدلة البيِّنة على شجاعة الفلاسفة ، فما ذلك إلا لأن الخوف هو أعدى أعداء الروح الفلسفية الحقيقيَّة فى كل زمان ومكان . والواقع أننا إذا كنا كثيراً ما نجزع لإثارة بعض المشكلات الفلسفية الهامة ، فذلك خشية أن يقتادنا البحث إلى التخلى عن أفكارنا السابقة أو الخروج عن معتقداتنا المألوفة . ولكن هذا الخوف نفسه دليل قوى على أننا نشك فى صحة تلك الأفكار والمعتقدات ، ومن ثم فإننا نخشى أن نفحصها فى ضوء الحقائق العقلية والأدلة الفلسفية . ومعنى هذا أن الخوف إنما هو فى صميمه مظهر للشك والجهالة ، فى حين أن الشجاعة الفكرية هى الشرط الأول لكل نزاهة علمية . . . وإن الفيلسوف ليعلم حق العلم أن الشجاعة هى أول ضرورة من ضرورات التفكير الحر ، فهو لا يرتد فزعاً أمام شتى التيارات الرجعية التى قد تثور فى وجهه ، بل نراه يتقدم نحوها بكل قوة وإقدام ، لكى يجهز عليها بكلتا يديه ، غير آبه بتلك الجيف الحية التى يقذف بها فى زوايا التاريخ ! ومهما كان من أمر تلك النزعة اليقينية التوكيدية التى وقع تحت تأثيرها بعض المفكرين ، فإن الغالبية العظمى من أهل الفكر قد وجدت فى الجهل والتعصب

(١) F. H. A. Hodges : « Wilhelm Dilthey », Selected Passages, London, Kegan Paul, 1944, p. 148.

وضيق الأفق سموماً خبيثة تقضى على كل إنتاج فلسفى . وتبعا لذلك فإن الفلاسفة الحقيقيين إنما هم أولئك الذين يأخذون الحذر حتى من عيونهم وعقولهم ، فلا يترددون فى أن يبدأوا دائماً من جديد ، فاحصين إحساساتهم ، وممتحنين استدلالاتهم . أما أولئك الذين يكتفون بأن يركنوا إلى الراحة والهدوء ، وأن يعلنوا على الملأ قائلين : « لقد وجدنا ! لقد وجدنا ! » ، فهؤلاء هم عباد الأوهام الذين لايستطيعون أن يعيشوا إلاّ على فتات الماضى ! وإن الفلاسفة ليشعرون بأن الرغبة فى التحكم فى العقول ، لهى أسوأ بكثير من الرغبةُ فى التحكم فى الجسوم ، فهم يتحامون بأنفسهم عن موجهى الأفكار ، وقادة الضمائر ، وصانعى العقائد ! ولكنهم لا يجدون حرجاً فى أن يتعارضوا أو يتناقضوا فيما بينهم ، فإن تعدد الآراء فى نظرهم هو مظهر من مظاهر الخصب والثراء ، ولكن بشرط أن يحترم كل منهم آراء غيره ، حتى يتكون من حوارهم الفلسفى مجتمع فكرى جديد يقوم على التفاهم والتوافق ، لا على الأرثوذكسية أو الإجماع .

٢٨ — وهنا قد يحقُّ لنا أن نقف وقفة قصيرة عند صفة « الاستقلال » Indépendance التى اعتاد كثير من الباحثين أن ينسبوها إلى الفيلسوف ، بوصفه ذلك المخلوق الفريد الذى يحتقر العالم ، ويزدرى المجتمع ، ويتمرد على التقاليد ، ويشذ على المألوف ! ولا شك أن فعل التفلسف إنما ينطوى (بمعنى ما من المعانى) على ضرب من الصراع الذى يقوم به المرء فى شتى الظروف من أجل المحافظة على استقلاله الباطنى . ولكن المشكلة إنما تنحصر على وجه التحديد فى فهم معنى هذا « الاستقلال » ، فقد وقع فى ظن البعض أن الروح الاستقلالية التى يتميز بها الفيلسوف هى السر فى بقاء الفلسفة بضاعة كمالية لا يتبادلها إلا أهل الفراغ والبطالة والكسل ، ممن يحيون على هامش التاريخ ! ونحن نعرف كيف كان الأقدمون يتصورون الفيلسوف بصورة الإنسان الحر

الذى يتمتع باستقلال تام ، فـكانوا يتوهمون أن الفيلسوف رجل زاهد قد تحرر من شتى الحاجات المادية والغرائز الجسدية والمطالب الحيوية ، وكانوا يربطون التفلسف بالشجاعة ، فيقررون أن الفيلسوف رجل شجاع قد استطاع أن يفضح أكاذيب الأساطير ويبدد ما تبثه الأديان فى عقول الناس من مخاوف ، وكانوا يظنون أيضاً أن الفيلسوف بطبعه كائن انعزالى لا يتدخل فى السياسة ولا يهتم بشئون الدولة ، بل يحيا بمنأى عن الجماعة ، فى سلم عميق وطمأنينة تامة ، وكأنما هو مواطن للعالم بأسره ! ولـكن هذه الصورة الفريدة التى اقترنت زمنا طويلاً بشخصية الفيلسوف التقليدى ، لم تلبث معايبها الخفية أن استبانت للـكثيرين حينما ظهر لهم أن مثل هـذا الاستقلال الفلسفى لم يـكن يخفى وراءه سوى مشاعر الـكبرياء والصلف والغرور وإرادة القوة وعدم الاكتراث بالناس وروح العداء نحو باقى الفلاسفة . . . إلخ . ومن هنا فقـد جاءت مذاهب دعاة الاستقلال الفلسفى فى كثير من الأحيان مذاهب « توكيدية » قطعية ، مليئـة بالأنانية وحب الذات ، مفعمة بآيات العدوان أو الدفاع عن النفس ! ولا غرو ، فإن الفيلسوف حينما يترك العنان لأفـكاره ، أو حينما يقتصر على الخضوع لمعتقداته بدلا من السيطرة عليها ، فإنه عندئذ إنما يقع ضحية لذلك الاستقلال الفلسفى المزعوم الذى قد يُصَوِّر له أنه يتمتع بحرية مطلقة ، أو أن فى وسعه أن يبقى مستقلا تماما عن كل شىء !

ولـكننا نخطىء خطأ جسيما لو أننا خلطنا بين الموقف الفلسفى والموقف الجمالى esthétique : فإنه لا يمكن أن يستوى فى نظر الفيلسوف أن يكون هذا الذى يراه حيوانا أو جماداً أو إنساناً ، كما أنه لا يمكن أن يكون الهدف الأسمى للفيلسوف هو تنويع تجاربه وتعديد خبراته وتعميق إحساساته (كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى طالب المتعة الفنية) . فليست الروح الفلسفيـة بمثابة روح

انطوائية أو عقلية انعزاليـــة تلقى كل شىء بضرب من اللامبالاة أو عدم الاكتراث ، كما كان الحال بالنسبة إلى بعض الشخصيات الرواقية فى العصر اليونانى أو الرومانى ، وإنمـا الروح الفلسفية في صميمها روح استقلالية تمزج الاتصال بالانفصال ، وتربط الحرية بالعائق ، وتعرف أن الاستقلال عن العالم لا يكون إلا بالاعتماد عليه من جهة ، وتجاوزه أو العلو عليه من جهة أخرى . فالفيلسوف (كما يقول يسبرز) هو الرجل الذى يعـلم أنه لن يكون حراً إلا إذ كانت هناك موجودات أخرى حرة مثله ، لأنه لا يمكن أن تقوم حرية فى الخلاء ، بل لابد من أن يكون ثمة اتصال بين الحريات ، حتى يتسنى لكل منها أن تحدد موقفها بالنسبة إلى ما عداها من الحريات . ومعنى هذا أنه لا قيام للحرية إلا بصراعها ضد القهر أو الضرورة أو الإلزام ، لأنه لو اختفت العوائق تمـاما ، أو لو هزمت الضرورة نهائياً ، لـكان فى هـذا موت محقق للحرية نفسها . وليس هناك أدنى معنى للحديث عن روح الاستقلال ، اللهم إلا إذا كنا منذ البداية ممتزجين بالعالم ، فإن « الاستقلال » إنما يعنى التصرف نحو العالم ، كما لو كنا فيه دون أن نـكون منه ! ولعل هـذا هو ما عناه أرستبوس حينما قال قديماً : « إننى أملك ، ولـكننى لست مملوكا » ، أو ما عبر عنه القديس بولس فى إحدى رسائله حينما كتب يقول : « فلنملك ، ولـكن كما لو كنا لا نملك » ![1]

والحق أنه مهما وقع فى ظن الفيلسوف أنه يتمتع باستقلال تام ، فإنه لابد من أن يظل مستنداً إلى العـالم ، معتمداً على الآخرين ، مفتقراً إلى الحقيقة المتعالية . وعبثاً يحاول المفـكر الرواقى أن يحرر نفسه من أسر الضرورات

(١) Cf. K. Jaspers : «Introduction à la Philosophie», Plon, 1951. trad. franç. par J. Hersch, pp. 159-160.

الطبيعية ، ومطالب الحياة المادية ، ومستلزمات التعامل الاجتماعي ، فإنه لا بد من أن يظل خاضعاً لشروط الحياة البشرية بوصفها موقفاً خاصاً ينطوى على الكثير من مظاهر النقص والخطأ والانحراف . فليس فى استطاعة الفيلسوف أن يخرج تماماً عن إطاره الحضارى ، أو أن يتنكر لصميم وجوده الطبيعى ، أو أن يتحرر نهائيًا من كل إسار اجتماعى ، بل لا بد له من أن يقيم استقلاله الروحى على دعائم موقفه البشرى نفسه ، أعنى ابتداء من تلك الشروط الأولية التى تفرضها عليه حياته العادية بوصفه مخلوقاً بشرياً . وحسبنا أن نرجع إلى تاريخ التفكير البشرى نفسه ، حتى نتحقق من أن الإنسان لم يستطع يوما أن يتغلب على ما فى وجوده من شر ، ونقص ، ونسيان ، وغفلة ، ودنس ، وخطيئة ، وسوء طوية . . . إلخ . وحينما نمعن النظر فيما ورد بالتوراة عن الخطيئة الأصلية ، وماذكره هيجل عن انحطاط الإنسان واغترابه عن ذاته ، وما قاله كيركجارد عن وجود عنصر شيطانى فى صميم وجودنا ، وما ذهب إليه بعض علماء الاجتماع من أننا أسيرو مجموعة من الأيديولوجيات ، وما أكده علماء النفس بكل قوة عن وجود عقد نفسية فى أعمق أعماق الذات البشرية ، فإننا لن نتردد فى أن نسلم مع يسبرز بأنه لا يمكن أن يكون الفيلسوف حرية محضة تملك من الاستقلال ما تستطيع معه التغلب على سائر شروط الموقف البشرى .

أما إذا أصر البعض على نسبة ضرب عن الاستقلال الروحى إلى الفيلسوف ، فليكن معنى هذا الاستقلال أن الروح الفلسفية الحقة لا تقنع بالانتماء إلى أية مدرسة من المدارس الفكرية ، ولا تزعم لنفسها أنها قد وجدت فى أية حقيقة فلسفية تعبيراً نهائيا عن الحقيقة الوحيدة الكلية الشاملة ، ولا تريد لنفسها أن تظل مستعبدة لأفكارها ، أسيرة لمعتقداتها . وليس من شأن الروح الفلسفية الصحيحة أن تقف عند جمع بعض المعارف الفلسفية ، وإنما هى ترمى دائماً أبداً إلى تعمق

البحث الفلسفى فى صميم حركته الديناميكية الفعالة . وإذا كان فيلسوف مثل ديكارت قد بالغ فى تمرده على سلطة القدماء إلى الحد الذى استطاع معه أن يقول : « إننى لا أريد أن أعرف حتى ولا ما إذا كان ثمة بشر قد عاشوا على ظهر البسيطة قبلى » ، فإن فيلسوف القرن العشرين لم يعد يجاهد بمفرده فى سبيل الوصول إلى الحقيقة ، وتحقيق المصير البشرى ، بل هو قد أصبح يفهم أنه لا بد له من الحوار مع الآخرين ، والتعاون مع أشباهه من الباحثين . فالفيلسوف المعاصر يحاول جاهداً أن يتمثل شتى دروس الماضى ، ويفتح أذنيه لسماع صوت إخوته فى الإنسانية ، ويدع المجال مفتوحاً لشتى الممكنات . وهكذا أصبحنا نرى أن إنسان العصر الحديث لم يعد يؤمن بانتصار الفيلسوف الرواقى وسكينته وطمأنينته السلبية ، بل هو قد أصبح يعلم حق العلم أنه هيهات للموجود البشرى (حتى ولو كان فيلسوفا) أن يمحو كل ما فى وجوده من مظاهر القلق والتوتر والصراع والتناقض والتمزق والانقسام . . . إلخ . فليست الروح الفلسفية بمثابة قضاء تام على شتى الانفعالات ، وانتصار محقق على كافة الأهواء ، بل إن الفيلسوف نفسه لا يدرك ما هو كائن إلا من خلال الدموع والابتسامات والغبطة الروحية . حقاً إننا نهتدى إلى ذواتنا حينما نتمكن من السمو بأنفسنا فوق مستوى الخضوع للأهواء والاستسلام للانفعالات ، ولكن هذا لا يعنى قط أننا نستطيع خنق هذه الأهواء أو الإجهاز نهائيا على كل تلك الانفعالات . فالفيلسوف مخلوق يحاول أن يكون إنساناً ، وهو يعرف أنه لا سبيل له إلى بلوغ مرحلة الاستقلال الحقيقى إلا إذا هو بدأ أولا بتعمق موقفه البشرى . وهكذا ينتهى يسبرز إلى القول بأن فعل التفلسف إن هو إلا عملية مستمرة نتدرب خلالها على هذا الاستقلال، دون أن يكون فى وسعنا يوما أن نزعم لأنفسنا أو للآخرين أننا قد توصلنا بالفعل إلى امتلاكه ! (١)

---

(١) Cf K. Jaspers : «Introduction à la Philosophie» pp. 192-194.

٣٠ — وثمة خاصية أخرى تتميز بها الروح الفلسفية عامة ، وفلاسفة العصر الحديث خاصة ، وتلك هي النزعة التأملية réflexive التي ينعكس فيها الفكر على ذاته ، لكي يسبر غور إمكانياته ، ويتعرف على ما لديه من قدرات . فالفيلسوف هو ذلك المفكر الذي يتركز جانب كبير من تفكيره حول « الفكر » نفسه . حقاً إن الناس جميعاً يفكرون ، فإن التفكير يكاد يكون هو الظاهرة النفسية الوحيدة التي لا تنقطع في مجرى الشعور البشري ، ولكن الفيلسوف هو وحده الذي يشغل نفسه بمعرفة طبيعة الفكر وقدرته وحدوده ومظاهر نقصه . . إلخ . وقد يخطر على بالنا أحياناً أن نتساءل عن طبيعة عملية « التفكير » ، كما يفعل مثلا علماء النفس حينما يعرضون لدراسة هذه الوظيفة ؛ ولكننا قلما نجاري فلاسفة المعرفة في اهتمامهم بالمشكلة النقدية ، فنعنى أنفسنا بالبحث في سبل المعرفة ومدى قدرة العقل على فهم الوجود . . . إلخ . ولعل هذا هو ما قصد إليه الشاعر الألماني الكبير جوته Goethe حينما قال لصديقه شيلر Schiller « إنني لا أفكر في الفكر على الإطلاق » ! . . . فإذا ما تساءلنا الآن عن السر في اهتمام المفكّر بظاهرة التفكير كل هذا الاهتمام ، كان رد البعض أن الفيلسوف يريد أن يمتحن تلك الأداة التي يستخدمها في المعرفة ، حتى يتأكد قبل الشروع في استعمالها من أنها صالحة للوظيفة التي جُعِلَتْ لها ، في حين يقرر البعض الآخر أن الفيلسوف يشعر بإعجاب شديد نحو تلك القدرة البشرية الفائقة التي اختصته بها الطبيعة دون غيره من المخلوقات ، فهو لا يملك سوى الارتداد إلى ذاته من أجل فحص تلك الهبة العظمى التي جادت بها عليه الآلهة ! وحتى حين يخطر على بال الإنسان أن ينتقص من قدر العقل البشري ، فإنه عندئذ إنما يستعين بالفكر نفسه في سبيل إثبات عجز الفكر عن المعرفة ، وقصوره عن إدراك الحقيقة ، وكأن في وسع العقل أن يعرف حدوده ، أو أن يقف على ما لا سبيل له إلى إدراكه !

والواقع أن أحداً لا يمكن أن يفكر ، دون أن يخطر على باله يوما أن فى وسع الفكر أن يرتد إلى ذاته ، أو أن فى استطاعة التأمل العقلى أن ينصب على عملية التأمل ذاتها . وسواء ذهب الفيلسوف إلى أن العقل لا يستطيع أن يدرك حدوده ، أم قال مع يسبرز بأن « التفلسف نفسه لا يحيا إلا على الحدود » : بمعنى أنه متجه بتمامه نحو ما يكمن داخل حدود العقل من جهة ، وما يمتد فيما وراء تلك الحدود من جهة أخرى ، فإن من المؤكد أن « مشكلة الفكر » لابد من أن تتمثل للروح الفلسفية بوصفها أولى مشكلات التفكير الفلسفى . ولما كان الفكر بطبيعته متجهاً فى العادة نحو شىء آخر غير ذاته ، فإن سواد الناس لا يهتم بمشكلة الفكر ، خصوصاً وأن ارتداد الفكر إلى ذاته أو انعكاسه على نفسه ليكاد يبدو ظاهرة شاذة غير طبيعية . ومع ذلك ، فإننا قد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن هذه الظاهرة نفسها لهى من السمات الهامة التى تميز الفيلسوف عن غيره من عامة المفكرين ؛ لأن الفيلسوف هو المفكر الذى لا يكاد يكف عن امتحان قدرته الذهنية وسبر أغوارها والعمل على إدراك حدودها . وقد تبدو هذه المهمة فى الظاهر عبثاً لا طائل تحته ، فإن دراستى لأدواتى فى المعرفة لا تكفى بحال لإظهارى على طبيعة موضوعات المعرفة ذاتها ، وكيف تتركب وتنتظم فيما بينها ؛ ولكن من المؤكد أن تصحيح طريقتى فى النظر إلى الأشياء قد يكون هو الكفيل بإعانتى على إدراك الأشياء على حقيقتها . حقاً إننى حينما أعمد إلى دراسة حجم النظارة التى أضعها على عينى ، ونوع العدستين المركبتين فيها ، وطريقة انكسار الأشعة على كل منهما ، فإننى لن أستطيع أن أتوصل عن هذا الطريق إلى فهم وظيفة الإبصار من حيث هى كذلك ، فضلا عن أن هذه المعرفة (حتى ولو تهيأت لى) لن تعيننى على رؤية الأشياء الواقعية على ما هى عليه ، ولكن من الواضح أن اهتمامى بمراجعة العدسة التى أنظر من خلالها إلى الوجود ستكون هى الكفيلة بتصحيح وضع الأشياء أمام ناظرى . وليس معنى هذا بطبيعة الحال أن أقصر كل همى على

دراسة عدستى نظارتى ، أو إزالة ما علق بهما من غبار ، مغفلا تماما حقيقة تلك الأشياء التى أراها من خلالها ، بل لابد لى من أن أهتم بمنظارى بالقدر الذى يعيننى على الرؤية الصحيحة .

وإذا كانت الروح الفلسفية فى عصرنا الحاضر قد أخـذت تنصرف عن البحث فى المعرفة من أجـل الاقتصار على البحث فى الوجود ، فذلك لأن عدداً كبيراً من المفـكرين المحدثين الذين وقفوا كل جهودهم على دراسة الملـكة العارفة لم يستطيعوا من بعـد أن يهتدوا إلى الطريق الموصل إلى الواقع . وهكذا جاء برجسون ، وشلر ، وهيدجر ، وغيرهم ، فحاولوا أن يعيدوا إلى الإنسان الحديث قدرته على معرفة الوجود الحقيقى ، بعد أن لاحظوا أنه قد ضل السبيل إلى الواقع ، بسبب اعتقاده بوجود هوة غـير معبورة بين الذات والموضوع . وتبعاً لذلك فقد ذهب هؤلاء إلى أن الفيلسوف يخطىء بالضرورة حين يحـاول الانتقال من المعرفة إلى الوجود ، فإن الإنسان لا ينتقل إلى الوجود ، بل هو يبدأ منه . ومعنى هذا أن الروح الفلسفية المعاصرة لم تعد تقيم ضربا من التعارض بين المعرفة والوجود ، وكأن الوجود هو مجرد موضوع تنصبه فى مقابل الذات العارفة ، بل هى أصبحت تعد المعرفة نفسها ضرباً من الوجود ، ما دامت الذات العارفة هى أولا وقبل كل شىء ذات موجودة متأصلة فى أعماق الواقع .

وإذا كان البعض قد خلط بين الفلسفة والتأمل الذاتى (أو الاستبطان) ، فتصور أن وعى الفيلسوف مستغرق بتمامه فى مضمون هذا الوعى ، وكأن فى وسع الفيلسوف عن طريق التأمل الذاتى أن يقبض بجمع يديه على وجوده الخـاصّ بوصفه حقيقة معطاة ، فإن من واجبنا أن نقرر أن الذات ليست نشاطا تأمليا مجردا ، وإنما هى فاعلية ملتزمة engagée . وتبعاً لذلك فإن الفيلسوف لم يعد مخلوقا انعزالياً يحيا فى باطن قوقعته ، بل هو قد أصبح موجوداً متفتحا يفهم

أن ذاته لا تقوم إلا بفضل تلك العلاقات التى تربطها بالأشياء والأشخاص والعالم والتاريخ ، فتجعل منها حقيقة متماسكة مع الوجود بأسره . ولهذا يقرر بعض الوجوديين أن المشكلة الفلسفية الأولى لا تنحصر فى أن نسائل أنفسنا عن طبيعة « الوعى » أو « الشعور » ، وإنما لابد لنا من أن نسائل الوعى نفسه عن طبيعة باقى الموجودات ، من حيث إن الشعور متجه بالضرورة نحو العالم الخارجى من جهة ، ونحو الموجودات الأخرى (حية كانت أم عاقلة) من جهة أخرى .

وإن الروح الفلسفية لتعرف أن الفلسفة الحقيقية لم تبدأ إلا يوم قال سقراط عبارته الخالدة : « أيها الإنسان اعرف نفسك » ولكنها ترى أن الشعور بالذات هو فى صميمه شعور بفاعلية ، فهى لا تحاول أن تعرف نفسها على نحو ما تعرف أى موضوع من الموضوعات . والواقع أن بين معرفتى لذاتى ، ومعرفتى لأى موضوع ، من البون الشاسع مثل ما بين ممارستى لقدرة علىّ أن أتصرف فيها ، وإدراكى لواقعة ليس علىّ سوى أن أتقبلها على نحو ما هى معطاة لى . فالشعور بالذات إنما يمضى فى اتجاه مضاد للتأمل الذاتى أو الاستبطان ، لأن عملية التأمل الباطنى تضطرنى إلى أن أجعل من ذاتى « منظراً » أتأمله على الطريقة النرجسية ، فأتجه ببصرى نحو ماضىّ حتى أعرف من أنا . وعندئذ يكون اتجاهى نحو موجود أنا لم أعد كائنه ، فى حين أن الشعور بالذات يتجه دائماً نحو ما لدى من قدرات ، أعنى نحو قوى هى فى حد ذاتها ليست بشىء ما لم أضعها موضع الاستعمال ، وبالتالى فإن شعورى بذاتى فى هذه الحالة إنما يتجه نحو موجود أنا لست بكائنه بعد ، ولكننى أستحيل إليه فى كل لحظة بشرط أن أريد ذلك... وهكذا قد يكون فى وسعنا أن نقول إن الروح الفلسفية لا تتصور الذات على غرار الموضوع ، بل هى تفهم أن الذات فى صميمها فعل لا يكف عن التحقق ، فهى تبغى من وراء معرفتها لذاتها ، خلقها لذاتها . وليس فعل التفلسف بمثابة عملية

« استبطان » وإنما هو بالأحرى شعور بالذات ، والشعور بالذات هو من بين جميع أفعال الفكر (كما قال لافل) ذلك الفعل الأوحد الذى يسمح لنا بأن ننفذ إلى ينبوع الوجود الأصلى ، فندرك الوجود فى صميم عملية تكوّنه . وإذن فإن الروح الفلسفية روح مرنة متفتحة ، تدرك وجودها بوصفه حقيقة متغيرة هيهات أن تصبح مكتملة مغلقة ؛ فهى لا تملك سوى أن تواصل البحث دون توقف أو انتهاء ، عالمة أن الفلسفة هى كالوجود عملية « تعال » مستمرة ، وأن الحقيقة الفلسفية إنما هى فى صميمها عبارة عن بحث دائب عن « المعنى » .

٣١ — وأخيراً قد يحقّ لنا أن نقيم موازنة سريعة بين كل من الروح الفلسفية والروح العلمية ، حتى نعرف إلى أى حدّ يستطيع التفكير العلمىّ أن ينفذ إلى نطاق الدراسات الفلسفية . وهنا نجد أن الخاصية الأولى التى تتميز بها الروح العلمية هى خاصية البحث الحرّ : فإن العالم لا يقيم دعاويه على أية سلطة autorité ، دينية كانت أم اجتماعية ، بل هو ينأى بنفسه عن كل شهادة témoignage كائنة ما كانت ، مكتفياً بالخضوع ليقين العقل وصرامة المنهج التجريبىّ . ولا شك أن الفيلسوف حين يحرص على الاستناد إلى سلطة العقل وشهادة التجربة ، فإنه إنما يتحلّى بتلك الروح العلمية التى تقوم على البحث الحرّ والاستقلال العقلى .

أما الخاصية الثانية التى تتميز بها الروح العلمية ، فهى النزعة الموضوعية التى تقوم على اعتبار « الواقعة » le fait مصدراً ، وقاعدة ، ومعياراً ، ومحكاً ، لكل معرفة . ومعنى هذا أن العالم يحترم الواقعة ، ويُخضِع كل شىء لحكم التجربة ، ويستبعد من دائرة بحثه كلّ ما لا يقبل القياس . والعلل التى يبحث عنها العالم ليست قوى غيبية ، أو إرادات خارقة للطبيعة ، أو موجودات سحرية خفية ، بل هى علاقات قابلة للتحقق ، بين وقائع قائمة فى العالم . أما الروح

الفلسفية ، فإنها لا تقنع بالتجربة الحسية ، بل هي تريد أن توسع من نطاق « التجربة » ، لكي تدخل فيها شتى خبراتنا البشرية . وقد سبق لنا أن رأينا أن الفلسفة — هي في جانب من جوانبها — وصف للتجربة الروحية التي يعيشها الفيلسوف ، بما فيها من عناصر وجدانية ، وأخلاقية ، ودينية ، وفنيـــة ، وعقلية . . . إلخ . ولكن من المؤكد أن الفيلسوف مضطر إلى أن يَخْلَع على تجربته الروحية طابعاً كليًّا ، وبالتالي فإنه لا بدّ من أن يجد نفسه ملزماً بترجمة تلك التجربة أو التعبير عنها في ألفاظ عقلية مفهومة من الجميع . وهنا قد يُقال إن التفكير العلمىّ موضوعىّ لا شخصىّ ، في حين أن التفكير الفلسفي ذاتىّ شخصي . ولعلّ هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأنه : « لو لم يحقق هذا العالم المعيَّن ذلك الكشف المعيَّن ، لحققه من بعد عالم آخر ... فهذا مندل Mendel مثلاً يكتشف قوانين الوراثة ، دون أن يعلم بأمره أحد ، ولكن هذه القوانين لم تلبث أن اكْتُشِفَتْ بعد أربعين سنة ، على يد ثلاثة من العلماء في آن واحد . أما التحفة الشعرية التي لم تُكْتَبْ ، فإنها لن تُكْتَبَ على الإطلاق » . وما يَصْدق على التحفة الشعرية قد يَصْدق أيضاً على المذهب الفلسفي ، فإن مذهب كل فيلسوف — فيما يرى أصحاب هذا الرأى — إنما يحمل طابعه الشخصىّ . ولكن الصبغة الجمالية التي يتصف بها كل مذهب فلسفي قد لا تكفي — في نظرنا — لهدم طابعه الموضوعىّ . وآية ذلك أن الفيلسوف ما كان لِيَخُطّ حرفاً واحداً ، لو أنه كان مقتنعاً بأنّ كل ما يكتبه نسبىّ بالقياس إليه . فأنا لا أستطيع أن أقرر حقيقة ما ، وأنْ أعُدّها في الوقت نفسه حقيقتي وحدى : لأنني حين أعترف بها كحقيقة ، فإنني أعُدّها في الوقت نفسه حقيقة موضوعية مطلقة . وعلى ذلك ، فإن الفيلسوف لا يرمى في الأصل إلى صياغة مذهب فكرىّ جميل ، أو نَسَق عقلىّ منسجم ، بل هو يَهْدِف أولا وبالذات إلى بلوغ الحقيقة ، ولهذا فإنه يتطلب

الموضوعية ، ويلتزم لغة المعقولية ، ويحرص على الوصول إلى « الكلّي » .

والروح العلمية أيضاً تفكير نقديّ يقوم على التمييز والضبط والمراجعة والدقة والصرامة . فالعالم لا يتقبل أيّ حكم إلاّ بعد أن يتساءل عن قيمته ، وهو لا يأخذ بأي فرض إلاّ بعد أن يتثبت من صحته عن طريق التجربة . ولهذا فإن العقلية العلمية هي بالضرورة عقلية منهجية تحرص على ربط الظواهر التي تريد تفسيرها بظواهر أخرى داخلة ضمن نطاق التجربة ، وتحاول دائماً أن تكوّن من مجموعها منظمة واحدة مطردة الحدوث . ونظراً لهذا الطابع النقدي الذي تتصف به الروح العلميّة ، فقد ذهب البعض إلى أن العلم هو أولا وبالذات « منهج » في التفكير ، بغضّ النظر عن « الموضوع » الذي يُطَبّق عليه هذا المنهج . وليس من شك في أن التفكير الفلسفي هو أيضاً تفكير نقديّ : فإن الفيلسوف حريص على التمييز بين الموضوعات المتشابهة ، فضلاً عن أنه يستند دائماً إلى استدلالات عقلية صارمة ، لا يستخرج فيها من المقدمات إلا ما يترتب عليها من نتائج . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الروح الفلسفية هي في صميمها تفكير منهجيّ دقيق ، رائده الاهتمام بالتنظيم المنهجي ، وشعاره التسلسل المنطقيّ ، وقاعدته البداهة والوضوح . ومن هذه الناحية قد يكون في وسعنا أن نقول إن الروح الديكارتية تسم بطابعها التفكير العلميّ كما تسم التفكير الفلسفي أيضاً .

وإذا كانت النزعة المذهبية هي أعدى أعداء الروح الفلسفية ، فربما كان في استطاعتنا أن نقرر أيضاً أن المعرفة العلمية تتصف هي الأخرى بالطابع النسبيّ ، الديناميكيّ ، الديالكتيكيّ . وهنا يبدو لنا تهافت تلك النظريات العلمية التي يتمسّك بها بعض الباحثين ، دون أن يعرّضوها لاختبارات الضبط والمراجعة ، أو دون أن يضعوها تحت محكّ التجريب والمقارنة . وأما الروح العلمية الصحيحة فهي الروح الجدلية (الديالكتيكية) التي تعود دائماً إلى التحقيق التجريبيّ ،

لـكى تصحّح مفاهيمها ، فى ضوء ذلك الحوار المستمر بين « العَيْنىّ » concret « و « المجرّد » l'abstrait ؛ بين « الواقع » و « الذهن » ؛ بين « التجريبىّ » البَعْدىّ aposteriori و « الأوّلىّ » القَبْلى apriori . وهكذا يجىء الواقع فيثير جملة من الاعتراضات فى وجه ذلك العقل العلمى القائم بالفعل ، وعندئذ لا يلبث هذا العقل أن يجد نفسه مضطراً إلى مواجهة تلك الاعتراضات ، والرد عليها بنظريات جديدة ، لـكى يعود إليها من جديد معدّلا ومصحّحاً ، وهلمّ جرّا . . . وإذن فإن من طبيعة العلم — مثله فى ذلك كمثل الفلسفة — أن يظل دائماً ناقصاً غير مكتمل ، اللهمّ إلا إذا استحال إلى نزعة مذهبية توكيدية تتمسك ببعض النظريات المتسقة المتماسكة ، على الرغم من كل تـكذيب قد يجىء به الواقع .

وهكذا نرى أن الروح العلمية —مثلها فى ذلك كمثل الروح الفلسفية أيضاً— روح ديالـكتيكية تعشق المخاطرة ، وتبغض المطلق ، وتنفر من الثبات . حقاً إن كثيراً من العقول تميل إلى التعلق بالسكون واليقين والراحة الفـكرية ، ولـكن العالم والفيلسوف يؤْثِران مخاطر البحث ومغامراته ، على أى امتلاك رخيص لبعض الحقائق الوهمية . فما يجمع بين العالم والفيلسوف إنما هو الشجاعة الفـكرية ، ومحبة الحقيقة ، والنزاهة العقلية ، والأمانة العلمية ، والتسامح والتواضع . . . إلى آخر تلك الصفات الأخلاقية التى لا يمكن أن يستغنى عنها باحث يؤمن بقيمة العلم ، ويوقن بكرامة الإنسان . . . ولـكننا لا يمـكن أن نقنع بهذه الموازنة السريعة بين الروح العلمية والروح الفلسفية ، بل لا بدّ لنا من أن نستعرض بالتفصيل تلك الصلات الديالـكتيكية المعقدة التى تَجْمَعُ بين العلم والفلسفة ، حتى نفهم على وجه الدقة طبيعة ذلك « الصراع الودىّ » الذى طالما نشب بينهما .

الفصل الخامس

بين العلم والفلسفة

٣٢ — إذا كنا قد حاولنا فيما سلف أن نحدد مفهوم « الفلسفة » ، وأن نتميز بعض خصائص الروح الفلسفية ، فربما كان من واجبنا الآن أن نحدد مفهوم « العلم » ، خصوصاً وقد أتينا فيما مضى على ذكر بعض خصائص الروح العلمية ، حتى يتسنى لنا أن نقف على الصلات الحقيقية التى تجمع بين « العلم » و « الفلسفة » . وسنحاول فيما يلى أن نقف وقفة قصيرة عند أشهر التصورات الذائعة للعلم ، حتى نتبين أوجه الشبه والخلاف بين كل من المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية . وهنا نجد أنه ليس أيسر من أن يقال إن العلم هو ضرب من المعرفة التى يحصّلها الإنسان عن العالم الخارجى . ولكننا لو عدنا إلى تراثنا العربى القديم لوجدنا أن العرب كانوا يقيمون تفرقة واضحة بين « العلم » و « المعرفة » : فالتوحيدى مثلا يقرر فى إحدى مقابساته « أن المعرفة أخص بالمحسوسات والمعانى الجزئية ، فى حين أن العلم أخص بالمعقولات والمعانى الكلية »[1] . وقد قال غيره إنه لا يجوز أن يقال عن الله إنه « يعرف » أو إنه « عارف » ، بل ينبغى أن يقال عنه إنه « يعلم » أو إنه « عالم » . وهذه التفرقة الأولية بين « العلم » و « المعرفة » تدلنا على أن العرب قد فطنوا إلى ضرورة التمييز بين المعرفة الحسية العادية ، والعلم العقلى المنظم .

ونحن نستعمل فى حياتنا العادية كلمة « العلم » دون أن نهتم بتحديد مدلولها ،

---

(١) أبو حيان التوحيدى : « المقابسات » ، طبعة السندوبى ، القاهرة ١٩٢٩ ، ص ٢٧٢ (المقابسة ٧٠) .

فنقول مثلا عن تفكيرنا إنه «علمىّ» ، أو نزعم لأنفسنا أن معتقداتنا «علمية» ، أو نقرر بكل فخر أننا نحيا فى «عصر العلم» . وكثيراً ما نتوهم أننا أسمى بكثير من أسلافنا ، لأننا نملك تلك الحقيقة النهائية الحاسمة التى يعدنا بها العلم ، بينما كان أسلافنا عبيداً للأوهام والخرافات والأساطير ! ومن هنا فإننا نصف النظريات الحديثة فى الفيزياء أو علم الأحياء بأنها «علمية» ، بينما نرفض إطلاق هذه التسمية على شتى النظريات القديمة التى كانت سائدة فى مضمار الدراسات الطبيعية أو البيولوجية . وكثيراً ما يستعين أهل الصناعة وأصحاب البيوتات التجارية بكلمة «العلم» فى الإعلان عن منتجاتهم ، فنراهم يتحدثون عن الأساليب «العلمية» فى تسميد الأرض ، أو تنظيف الملابس ، أو تطبيب الجسم ، أو قص الشعر ، أو حتى قراءة الطالع ! ولا شك أن أمثال هذه الدعايات إنما تهدف من وراء استخدام كلمة «العلم» إلى إقناع الناس بمدى فاعلية المنتجات التى تعلن عنها ، بوصفها ثمرة لدراسة علمية أكيدة ، واختبارات معملية ناجحة .

ولكن على الرغم من هذا اللبس الكبير الذى يحيط بكلمة «العلم» ، فإن من المؤكد أن هذه الكلمة تشير فى العادة إلى أية طريقة منظمة فى البحث ، أو إلى أية منتجات صناعية فعالة تترتب على مثل هذا الأسلوب العقلى فى البحث . فالعلوم — كما قال الفيلسوف الأمريكى المعاصر نيجل Nagel — هى الحس المشترك نفسه ، ولكن فى صورة منظمة مُصَنَّفة[1] . Sciences are simply organized or classified common sense وهذا التعريف يربط العلم بالحس المشترك ، فيقرر أن الصلة وثيقة بين المعرفة العلمية المنظمة وبين الإدراك الحسى العادى ، بدليل أن تاريخ التفكير العلمى نفسه يشهد بأن علم الهندسة

(١) E. Nagel : «The Structure of Science» N—Y., Harcourt, 1961, p. 3.

قد نشأ عن مشكلات قياس الأرض ومسح الحقول ، كما نشأ علم الميكانيكا عن المشكلات التى أثارتها الفنون المعمارية والحربية ، وعلم الأحياء عن مشكلات الصحة البشرية والتربية الحيوانية ، وعلم الكيمياء عن المشكلات التى أثارتها صناعات المعادن والصباغة ، وعلم الاقتصاد عن مشكلات إدارة البيوت والتنظيم السياسى . . . . الخ . فالفنون العملية — فيما يرى أصحاب هذا التعريف — هى التى عملت على ظهور العلوم وترقيها ، ومن ثم فإن الصلة وثيقة بين الحس المشترك الذى يدرك العالم الخارجى ، والمعرفة العلمية المنظمة التى تصنِّف معلوماتنا العادية وتفسرها . ونحن لا ننكر أن مطالب الحياة العملية كانت عاملا من العوامل الهامة التى عملت على تنشيط التفكير العلمى ، كما أننا لا ننكر أن العلوم تمثل أجهزة منظمة من المعارف ، ولكننا نلاحظ أولا أن المعرفة العلمية أعمّ بكثير من المعارف الحسية العادية ؛ لأنها لا تقتصر على ملاحظة الأشياء التى تهمنا (إنتاج حقلنا أو زيادة غلتنا مثلا) بل هى تعدو هذه المجالات العملية ، لكى تتخذ صبغة نزيهة عديمة الغرض ، فتشمل ملاحظات أكثر عمومية واتساعاً . هذا إلى أنه ليس يكفى أن تكون المعلومات التى يجمعها الباحث منظمة أو مصنفة أو مبوّبة ، لكى ندخلها فى عداد المعارف العلمية ، فإن السائح الذى يزور مجاهل إفريقية قد يجمع فى أوراقه معلومات منظمة مبوّبة عن الأماكن التى يرتادها ، كما أن أمين المكتبة قد يفهرس ما تحت يده من كتب ومؤلفات فى قوائم منظمة مصنفة ، دُونَ أن يُعَدّ الجهد الذى يقوم به الواحد منهما « علماً » بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة . وربما كانت الصعوبة الحقيقية التى تحول دون قبولنا لهذا التعريف أنه لا يحدد لنا على وجه الدقة ماهو نوع التنظيم أو التصنيف الذى يميز العلوم عما عداها من ضرب المعرفة البشرية الأخرى .

٢٣ — والواقع أن المهم فى « العلم » ليس هو تنظيم المعلومات وتصنيفها

فحسب ، بل المهم هو ربطها والعمل على تفسيرها أيضاً . ولهذا فقد وصف بعضهم العلم بأنه مجرد « تفسير منهجي يقوم على تنظيم المعرفة وتصنيفها » . ومعنى هذا أن السمات المميزة للبحث العلمي هي التفسير ، وإقامة علاقات الارتباط أو التوقف بين القضايا التي قد تبدو في الظاهر غير مترابطة ، والعمل على تنظيم العلاقات القائمة بين عناصر المعرفة المتباعـدة أو المشتتة بطريقة منهجية واضحة . فالمثل الأعلى الذي يهدف إليه أي علم إنما هو الوصول إلى درجة عليا من « التفسير المنهجي » systematic explanation ، حتى يتحقق له ربط معـلوماته بطريقة استنباطية دقيقة ، كما هو الحال في الهندسة البرهانية أو علم الميكانيكا . ولعل هذا ما حدا بالعالم الرياضي الكبير أينشتين Einstein إلى القول بأن : « موضوع أي علم ، سواء أكان هو العلم الطبيعي أم علم النفس ، إنما هو تنظيم تجاربنا والربط بينها على صـورة نسق منطقي » : «The object of all science, whether natural science or psychology, is to co-ordinate our experiences and to bring them into a logical system. » (The Meaning of Relativity) . والجديد في هذا التعريف أنه يُبرز أهمية التنظيم المنطقي في مجال العلم فيبين لنا أن هدف العلوم المختلفة لا يقف عند تفسير الظواهر بإرجاعها إلى بيِّنات يمكن ضبطها أو التثبت من صحتها ، بل هو يمتد أيضاً إلى ربط شتى تجاربنا من أجل وضعها في نسق منطقي محكم . فالعلم يكشف لنا عما تنطوي عليه الظواهر من « أنماط علاقات » ، لـكي لا يلبث أن يقوم بعملية « توحيد » unification يحاول فيها التأليف بين هذه العلاقات على صورة « نظام استنباطي » يجعل منها مبادىء منطقية دقيقة صارمة .

وقـد اهتم كارل بيرسون Karl Pearson بتحديد وظيفة العـلم في كتابه المشهور «Grammer of Science» فنراه يقول : « إن وظيفة العلم هي تصنيف الوقائع ، والتعرف على ما بينها من تتابع ، والـكشف عن دلالتها النسبية » .

«The classification of facts, the recognition of their sequence and relative significance, is the function of science» .

ثم يستطرد بيرسون فيتحدث عن الاتجاه العلمي لـكي يصفه لنا بأنه « عادة تـكوين الأحكام بالاستناد إلى الوقائع وحدها ، دون التأثر بالوجدان الشخصي ، أو دون الوقوع تحت تأثير الأهواء الذاتية الخاصة » . والملاحظ في تحديد بيرسون لوظيفة العلم أنه ينص على أهمية عملية « التصنيف العلمي » ، ولـكنه لا يقتصر على الإشارة إلى ضرورة تنظيم الوقائع ، بل هو يشير أيضاً إلى ضرورة التعرف على ما بينها من تتابع أو تعاقب أو تسلسل ، مع الاعتراف بما لـكل واقعة منها من دلالة نسبية أو معنى محدود . وفضلاً عن ذلك ، فإن هذا الباحث حريص أيضاً على إبراز النزعة الموضوعية في العلم ، فنراه ينص على أهمية استبعاد الأحكام المتحيزة ، والعمل على تـكوين عادة النزاهة الفـكرية التي تقوم على التحرر من الوجدان الشخصي . ومعنى هذا أن الروح العلمية تفرض على صاحبها القيام بجهد شاق في سبيل العمل على « استبعاد ذاته» self—elimination من شتى الأحكام التي يقوم بإصدارها .

وربما كان في وسعنا أيضاً أن نشير إلى تعريف سليڤان J. W. Sullivan للعلم في كتابه القيم : « أسس العلم الحـديث » : «The Bases of Modern Science" حيث نراه يقول : « إن المقصد الأسمى للعلم هو أن يقدم لنا وصفاً رياضياً شاملاً للظواهر ، في عبارات تشمل أقل عدد ممكن من المبادىء والحقائق العقلية » . وربما كان من بعض مزايا هذا التعريف الجديد للعلم أنه ينص على أهمية صياغة المعارف العلمية في صورة رياضية دقيقة ، فيبين لنا أن الرياضيات هي اللغة الوحيدة التي يمكن أن ينطق بها العالم ، لأنها تركز في رموزها قدراً هائلاً من النتائج ، فضلاً عن أنها تـكشف لنا عن وجود انسجام حقيقي بين طبيعة الـكون نفسه من جهة ، ولغة الرياضيات الدقيقة الصارمة من جهة أخرى . هذا إلى

فأن سليڤان يشير أيضاً إلى ضرورة الالتجاء إلى أقل عدد ممكن من « المبادىء » فينص بذلك على أهمية « عامل البساطة » simplicity factor الذى يقضى باختيار أبسط التفسيرات ، واستخدام أقل قسط ممكن من المفاهيم العقلية .

٣٤ — والظاهر أن التقدم الهائل الذى أحرزته الرياضيات فى السنين الأخيرة قد أدى إلى إحداث تغير شامل فى مفهوم « العلم » ؛ فلم يعد المهم فى البحث العلمى هو مجرد المشاهدة أو الملاحظة ، بل أصبح المهم هو رد وقائع الحس إلى أرقام تقرأ على مراقم ومقاييس ، وترجمة الظواهر الطبيعية إلى لغة الرسوم البيانية واللوحات الفوتغرافية التى تجعل منها مجرد رياضة تطبيقية . وتبعاً لذلك فقد ذهب بعض فلاسفة العلم إلى أن مشكلة المعنى meaning قد جاءت فاحتلت مكان الصدارة بدلاً من مشكلة الملاحظة observation ، إذ تحقق العلماء من أن إمدادات الحس sense—data إنما هى أولا وقبل كل شىء مجرد رموز : symbols . وهذا الفهم الجديد للعلم هو الذى حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن بناء المعرفة البشرية لم يعد يقوم على مجموعة هائلة من التقارير الحسية أو الملاحظات التجريبية ، بل أصبح يقوم على وقائع هى فى صميمها مجرد رموز ؛ وقوانين هى منها بمثابة المعانى أو الدلالات : facts that are symbols and laws that are their meanings . وهكذا أصبحت الوقائع العلمية فى نظر هؤلاء مجرد صياغات رمزية ، وصارت القوانين مجرد دلالات رياضية . ومعنى هذا أن النزعة الرمزية : symbolism قد جاءت فاحتلت مكان النزعة التجريبية وبذلك أصبح فهم العلم يقتضى العمل على تحليل الرموز اللغوية التى يقوم عليها بناء كل علم من العلوم . وبعد أن كان مفتاح العلم فى العصور السابقة هو تلك « المعطيات الحسية » التى كانت توصف بالصلابة والجمود ، أصبح مفتاح العلم

اليوم إنما يكمن فيما تنطوى عليه « الرمزية » من قوة ومتانة[1]

بيد أن بعض فلاسفة العلم — من أمثال بَشلار Bachelard — حريصون على تفسير العلم بالرجوع إلى مفهومَى النزعة الواقعية réalisme والنزعة العقلية rationalisme ، فنراهم يقولون إن العالِم لا يدرك الوجود بأسره ككتلة واحدة متماسكة ، لا عن طريق التجربة وحدها ، ولا عن طريق العقل وحده . وليس تاريخ العلم فى نظرهم سوى تلك المحاورة التى دامت قروناً عدة بين « العقل » و « العالم » أو بين « النظرية » و « التجربة » . فليس فى وسعنا أن نعدّ العالم حقيقة متباعدة ، متماسكة ، غُفْلاً ، لا معقولة ، بل لابدّ لنا من أن نقرر منذ البداية أن الواقع العلمى هو على صلة ديالكتيكية بالعقل العلمى . وسواء نظرنا إلى العلوم التجريبية أم العلوم الاستنباطية ، فإننا لابد من أن نلتقى بهذا الحوار الديالكتيكى بين النزعة الواقعية والنزعة العقلية فى نطاق كل نشاط علمى . ولهذا يقرر بشلار « أنه بمجرد ما ينظر الباحث إلى جوهر النشاط العلمى ، فإنه سرعان ما يتحقق من أن النزعة الواقعية والنزعة العقلية تتبادلان النصائح فيما بينهما إلى غير ما حد »[2] . ومعنى هذا أن الصلة وثيقة بين التجربة والنظرية : لأن العالم الذى يجرب فى حاجة دائماً إلى أن يستدل ، كما أن العالم الذى يستدل فى حاجة دائماً إلى أن يجرب . فليس ثمة منهج تجريبى صرف ، أو منهج عقلى صرف ، بل لابد لكل علم من أن يستند إلى التجربة والنظرية معاً . بل ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إن الإنسان فى حاجة إلى نظرية لكى يلاحظ الوقائع ، كما أنه فى حاجة إلى وقائع لكى يركب النظرية . فليس العلم مجرد

(١) Susanne A. Langer : « Philosophy in a New Key » , Mentor Book, p. 29.

(٢) G. Bachelard : «Le Nouvel Esprit Scientifique», P.U.F., 1946, pp. 6 & 9.

ملاحظة ، أو تجريب ، أو تحليل ، بل هو أيضاً تعميم ، وتفسير ، وتركيب . ولهذا يقرر بشلار مرة أخرى أن « التفكير العلمي الحقيقي . . . هو ذلك الذي يقرأ المركب في البسيط ، وينطق بالقانون بمناسبة الواقعة ، ويتحدث عن القاعدة حين يكون بصدد المثال »[1].

٣٥ — والواقع أننا لو اقتصرنا في تعريفنا للعلم على القول بأنه تلك النزعة الوضعية التي تهدف إلى ملاحظة الوقائع ، لكان في هذا التعريف خلط شنيع بين المعرفة العلمية الدقيقة والمعارف الحسية المهوّشة . وآية ذلك أن مفاهيم العلم تختلف اختلافاً جوهرياً عن مفاهيم النزعة التجريبية التي تتوقف عند ما يقدمه لنا الإدراك الحسي العادي من موضوعات منفصلة مشتتة . وهكذا تجعل النزعة التجريبية نقطة ابتدائها هي تسجيل الوقائع البَيِّنة ، على حين يجيء العالم فيفضح تلك البينات الكاذبة ، لكي يعمل على اكتشاف القوانين الخفية . ولعل هذا هو ما حدا ببشلار إلى القول بأنه : « لا علم إلاّ بما هو خفيّ »[2] ، ولنضرب لذلك مثلا فنقول إن واقعة دوران الأرض لم تصبح واقعة علمية عن طريق الملاحظة الحسية العادية ، بل هي أصبحت كذلك حين تقدمت المعارف العلمية فأصبح في وسعها أن تهدم سائر الأدلة الحسية المباشرة على ثبات الأرض ! ومعنى هذا أن دوران الأرض حول الشمس إنما هو « فكرة » قبل أن يكون « واقعة » ؛ ما دامت هذه الواقعة لا تحوي في الأصل أية صبغة تجريبية ، ولكن العقلية العلمية قد استطاعت أن تضع هذه الواقعة في موضعها داخل مجال عقلي من الأفكار ، فاستحالت فكرة دوران الأرض إلى واقعة علمية بمعنى الكلمة .

(١) G. Bachelard : «Le Nouvel Esprit Scientifique». P.U F., 1946, pp. 6 & 9.

(٢) G. Bachelard : « Le Rationalisme Appliqué », P.U.F., 1949, pp. 83 & 123.

ولم تلبث هذه الفكرة أن طبقت فى مجالات عديدة ، فكان فى تطبيقها قضاء مُبْرَم على النظرية القديمة القائلة بثبات الأرض . ولا شك أنه حين تندرج الواقعة فى شبكة من « الأسباب العقلية » raisons فإنها عندئذ تأخذ مكانها بين غيرها من الوقائع العلمية المتماسكة المتسلسلة بطريقة متينة يقينية . وعن طريق هذا التسلسل المتصوَّر بطريقة عقلية منظمة ، تجيء الوقائع الشاذة فتكتسب صبغة شرعية بوصفها « وقائع علمية » بمعنى الكلمة [١] .

بيد أن هذا لا يعنى أن يكون العلم فى صميمه مجرد « تأمل خالص » : فإن نظرة واحدة يلقيها المرء على النشاط العلمى لهى الكفيلة بأن تقنعه بأن العلم فى جوهره جهد أو عمل ، وأن العقلية العلمية فى صميمها عقلية عاملة أو فعالة . ولسنا نعنى ألا أهمية فى العلم على الإطلاق للنظر أو الفهم أو التأمل ، بل كل ما نعنيه أنه لا قيام للعلم بدون التركيب أو البناء أو الإنشاء . والواقعُ أن النشاط العلمى هو فى آن واحد نظريات théories وأجهزة أو أدوات instruments ، فلا يمكن أن يقوم التفكير العلمى على نزعة عقلية صورية مجردة كلية ، بل هو لا بد من أن يقوم على نزعة عقلية مرنة ، عينية ، مفتوحة rationalisme ouvert . ولا بد لفلسفة العلم من أن تراعى ذلك الحوار الشيّق الذى يتم فى نطاق المعرفة العلمية بين « العقل » و « التكنية » ، حتى تفهم كيف أن العقل العلمى مضطر دائماً إلى تقبل شتى التحديدات الجديدة التى تجيء له من قِبَلِ التجربة . ومن هنا فإنه لا يمكن أن تقوم فى نطاق العلم سوى « نزعة عقلية تطبيقية » appliqué تظل وثيقة الصلة بكل ما يستجد فى مجال التجريب من خبرات جزئية خاصة . وإذا كانت العقلية العلمية بطبيعتها عقلية مرنة لا تكاد تكف

---

(١) G, Bachelard : «Le Rationalisme Appliqué», P. U. F., 1949, pp. 38 & 123.

عن الحركة والتقدم ، فذلك لأن التفكير العلمى لا بد بالضرورة من أن يفيد من أخطائه وعثراته ، فضلاً عن أنه لا يشعر بذاته إلاّ من خلال تلك الخطوات التى تتخذ للعمل على تطبيقه . وتبعاً لذلك فإنه لا بد من ربط العلم بالتطبيق ، ما دامت الصلة وثيقة بين العقل والتجريب .

غير أن الفلاسفة العمليين من أنصار المذهب البرجماتى قد غالوا فى تأكيد أهمية الجانب التكنيكى فى العلم حتى لقد كتب جون ديوى يقول : « إنما العلم فن تطبيقى أو مشروع عملى »[1] . وحتى القوانين العلمية التى يُفتَرَضُ فيها أن تجىء مفسرة للظواهر الطبيعية إنما هى فى نظر ديوى مجرد وسيلة لإجراء صفقات ناجحة مع الموجودات العينية ، أعنى أنها أسلوب ناجع فى التعامل مع الوقائع الحسية ، أو هى — على حد تعبير هذا الفيلسوف الأمريكى — طريقة خاصة لتنظيم علاقاتنا بالطبيعة . فليس العلم فى نظر فلاسفة البرجماتية اكتشافاً تدريجيا للعلاقات الموضوعية الكامنة فى صميم الواقع ، وإنما هو مجرد طريقة عملية ناجحة للوصول إلى تحقيق بعض الأغراض البشرية النافعة . وإذا كان كثير من الفلاسفة قد اهتموا بالكشف عن أهمية « النظرية » فى مجال العلم ، فإن ديوى يأبى إلا أن يجعل من العلم مجرد صناعة تطبيقية . ولهذا فإن ديوى يفسر التقدم العلمى بأنه سلسله من البحوث التى ظهرت لحل بعض المشكلات العملية الخاصة : فقد واجهت البشر فى كل زمان ومكان معضلات عملية اضطرتهم إلى ابتكار حلول تطبيقية ، فكان من ذلك أن تقدمت المعرفة العلمية ، واتسعت رقعتها ، وتعددت مكاسبها . ولكن ديوى ينسى أو يتناسى أن العلم ليس مجرد صفقة تجارية يعقدها الإنسان مع الطبيعة ، بل هو أيضاً نشاط عقلى يقوم به الإنسان من أجل بناء عالم يكون على صورة العقل نفسه . فليس العلم مجرد مشروع عملى يحققه الإنسان

---

(١) John Dewey «Essays in Experimental Logic,» N—Y., 1916, p. 413

لبلوغ أهداف خاصة أو تحصيل نتائج معينة أو جنى ثمار محددة ، بل هو مخاطرة فكرية هائلة يقوم بها ذلك الكائن الناطق الذى يعشق الصعاب ويهوى المجاهل ، لكى يستمتع بلذة الفهم ، ويستمرىء عذوبة الكشف عن المجهول ! حقاً إنه لا بد من أن تكون للعلم غاية ، ولكن العالم حين يعمل ، ويجاهد ، ويشقى ، فإنه إنما يريد من وراء هذا كله أن يرى ، أو على الأقل (كما قال بوانكاريه) أن يتمكن غيره يوماً من أن يروا[1] .

٣٦ — فإذا نظرنا الآن إلى تاريخ التفكير البشرى ، ألفينا أن تطور الفلسفة قد ارتبط إلى حد كبير بتطور العلم . ولو أننا رجعنا إلى بعض محاورات أفلاطون (مثل محاولة مينون أو محاولة تيتاتوس) لتحققنا من أن اكتشاف الفيثاغوريين لبعض الحقائق الرياضية قد كان أصلا من الأصول الهامة التى صدرت عنها نظرية أفلاطون فى المثل . ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن فلسفة ديكارت مدينة بالكثير من أصولها لما وصل إليه العلم على يد جاليليو وبعض معاصريه . ولو أننا ألقينا نظرة على مذهب ليبنتس لتبين لنا أن من المستحيل علينا أن نفهم هذا المذهب إن لم نعمل حسابا للتقدم الذى أحرزه حساب التفاضل والتكامل فى عصر ليبنتس . وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى فيلسوف مثل هيوم ، أو فيلسوف آخر مثل كانت ، فإنه لولا تأثير نيوتن لما حاول هيوم أن يبحث فى مجال الذهن عن قانون مماثل لقانون الجاذبية السائدة فى مجال الطبيعة ، ولولاه أيضا لما حاول كانت أن يجد أسسا عقلية يقيم عليها اكتشافات نيوتن أو أن يبحث عن دعامات قوية يسند إليها بناء الفلسفة والعلم معا . ولو شئنا أن نعدد الأمثلة على وجود تعاون وثيق بين العلم والفلسفة ، لما وجدنا حداً نقف عنده فى بيان الصلات المتبادلة بين العلماء والفلاسفة ، خصوصا فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين .

(١) Cf. Henri Poincaré : «La Valeur de la Science,» Flammarion, 1908, p. 275.

ولكن على الرغم من وجود علاقات وثيقة بين العلم والفلسفة ، فإن من الضرورى مع ذلك أن نميز بينهما موضوعاً ومنهجا . وهنا نجد أولا أن موضوع العلم عموما (وحينما نقول العلم فإننا قد نعنى على وجه الخصوص علم الطبيعة) لا يدع مجالا للتقدير الشخصى أو الحكم الذاتى : فنحن نقيس سرعة الأجسام أثناء سقوطها ، والنسب المختلفة لظواهر الاحتراق مثلا ، وهذه الأقيسة واحدة بالنسبة إلى الجميع . وأما فى مجال الفلسفة ، فإن من الواضح أن تقدير شدة أية عاطفة ، أو مدى وضوح أية برهنة ، يتوقف غالبا على الحالة النفسية لكل فرد منا على حدة ، كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى المؤلفات الفنية أو الأدبية . وإذا صح ما قاله لدانتك Le Dantec من أن « العلم لا يكون إلا بما يقبل القياس[1] » ، فإن الفلسفة ليست من العلم فى شىء ، لأن موضوعها بطبيعته لا يقبل القياس . وفضلا عن ذلك ، فإن اكتشافات العلوم قد لا تغير فى كثير أو قليل من حياتنا الأخلاقية ، ومن هنا فإننا قد لا نجد صعوبة فى تقبلها والأخذ بها . وأما بالنسبة إلى الفلسفة ، فإن وجود الله أو عدمه ، وتمتع الإنسان بالحرية أو خضوعه للجبرية ، هى بلا شك من الحقائق التى قد توجه سلوكنا وتتحكم فيه . وتبعاً لذلك فإن من الصعوبة بمكان فى كثير من الأحيان أن نتقبل بعض نتائج الفلسفة ، إذ أن مثل هذه النتائج قد تستلزم ضربا من الاستعداد الأخلاقى .

وبينما يمضى العالم نحو الحقيقة بذهنه ، يقول أفلاطون إن الفيلسوف لا بد من أن يتجه نحو الحقيقة بكل نفسه ، كما يتوجه الفنان نحو الشىء الجميل بكل جوارحه . وإذا صح ما يقوله البعض من أن الأسلوب هو الشخص نفسه ، فقد يكون من الصحيح أيضاً أن نقول إن الفلسفة هى الإنسان نفسه . وإذا كان التخصص يجعل من العالم رجلا فنياً فى دائرة اختصاصه ، فإن الفيلسوف

---

(١) « Il, n'y a de science que du mesurable », a dit Le Dantec

الجدير بهذا الاسم ليس مجرد إنسان فنى قد تخصص فى دائرة بعينها ، إذ الفلسفة ليست من التخصص فى شيء . والواقع أن الإنسان ليس « مرتبطاً » engagé بالعلم ، بل إن كل ما بينه وبين العلم من ارتباط لا يكاد يعدو كونه عاملا أو موضوعاً يدرسه العلم . وعلى العكس من ذلك نجد أن الإنسان مرتبط كل الارتباط بفلسفته ، وهو لا يتفلسف باعتباره فيلسوفا ، بل باعتباره إنسانا . وما الفلسفة فى حقيقة الأمر سوى العمل على إعادة خلق حياتنا وفقا لما تقضى به « الإنسانية » ، أعنى وفقاً لمقتضيات العقل .

ومع ذلك فإن الفلسفة جديرة بلقب « العلم » ، لأن اهتمام الفيلسوف بالتفسير العقلى هو بلا شك خاصية تميزه عن كل من الفنان والأديب . وإذا كان العلم الحقيقى هو العلم بالعالم ، فإن الفيلسوف جدير بلقب العالم أكثر من أى إنسان آخر . والواقع أن الفيلسوف يلاحظ ، لا لكى يصف ، ولكن لكى يفهم ؛ وإذا كانت العاطفة قد تؤثر أحيانا على أفكاره ، فإن ما يرمى إليه الفيلسوف عادة إنما هو الفكر العقلى المحض (أعنى أن مثله الأعلى دائما هو التفكير النزيه الخالص) . هذا إلى أن الفيلسوف ، فى بحثه عن العلل ، كثيراً ما يمضى إلى أبعد مما يمضى إليه العالم : إذ بينما يتوقف العالم عند العلل المباشرة مفسرا الظواهر بعضها ببعض (فيفسر الغليان بالحرارة ، والحرارة بالاحتراق ... إلخ) ، نرى الفيلسوف يبحث دائماً عن العلل الأخيرة (أو العلل القصوى) .

٣٧ — وقد يكون فى وسعنا أن نقول إن العلم والفلسفة يقدم كل منهما للآخر خدمات جليلة ، على الرغم من كل تعارض ظاهرى بينهما . والحق أن تلك النظرات السطحية إلى العلم والفلسفة هى الأصل فى القول بوجود تعارض جوهرى بينهما ، ولكننا لو أنعمنا النظر لوجدنا أن الفيلسوف كثيراً ما يجعل من الوقائع التجريبية نقطة بدايته . حقا إن من الواجب علينا دائما أن نرفض

كل نزعة علمية متطرفة scientisme يكون من شأنها تأليه العلم وجعله ضرباً من « المطلق » ، ولكن من واجبنا أيضاً أن نتذكر أن التجربة هي نقطة البدء في كل معرفة جدية . وإذا كان الفلاسفة قد دأبوا حينا من الزمن على الاكتفاء بمعطيات التجربة العامية المبتذلة ، فإن من المؤكد اليوم أن الاستعانة بالمكتشفات العلمية الصحيحة كفيلة بأن تعين الفيلسوف على تحقيق قسط كبير من التقدم . وليس من شك في أنه لم يعد في استطاعة أحد اليوم أن يعرض لدراسة مشكلة ميتافيزيقية خطيرة كمشكلة طبيعة الحياة دون أن يكون ملماً بالكثير من المعارف البيولوجية ، كما أنه لم يعد في وسع أحد أن يقوم بدراسة أو فهم العلاقات الموجودة بين النفس والبدن دون أن يكون قد أخذ بقسط وافر من علم وظائف الأعضاء — أو الفسيولوجيا — .

أما إذا نظرنا إلى العالم نفسه ، فإننا نلاحظ أنه يسلم ببعض المبادىء الفلسفية (كمبدأ العلية أو مبدأ الحتمية) دون أن يحرص على مناقشتها ، تاركاً للفيلسوف مهمة البحث عما لها من قيمة . هذا إلى أنه إذا كان العالم يتوقف في العادة عند العلل المباشرة ، فإن الفيلسوف يواصل عمله بأن يبحث عن العلل النهائية أو العلل القصوى. وفضلا عن ذلك ، فإن الفيلسيوف يهتم بملاحظة طرق العلماء في البحث ، محاولا أن يستخلص منها للأجيال المقبلة ، منهجاً أو أدوات جديدة للبحث تكفل لهم إحراز نجاح مطرد . . .

وقد قيل : « إن خير أمارة للروح الفلسفية أن يهوى المرء شتى العلوم » . وربما كان في وسعنا أيضاً أن نقول : « إن خير أمارة للروح العلمية أن يحب المرء الفلسفة » . وليس بالأمر العسير أن ندلل على صحة ما نقول ، فإن نظرة واحدة يلقيها المرء على تاريخ الفلسفة والعلم منذ أيام ديكارت حتى أيام هنرى بوانكاريه لهي الكفيلة بإظهارنا على أواصر الصداقة القائمة بين العلم والفلسفة .

وقد يقع فى ظن البعض أن الفلسفة تأمل عقلى عقيم ، بينما العلم دراسة عملية تطبيقية ، ولكن الواقع أن كلاً من العلم والفلسفة هما فى أصلهما نظر spéculation يُقْصَدُ منه المعرفة للمعرفة . فليس الغرض من العلم مجرد « القدرة » على التحكم فى الطبيعة ، كما ذهب بيكون ، بل إن من شأن العلم أيضا أن يكشف عن الحقيقة ، وأن يزيد من كرامة العقل البشرى . وقد لاحظ بعض المفكرين أنه كلما كانت بحوث العلماء نزيهة شاملة غير مغرضة ، كانت التطبيقات العملية المترتبة على أنظارهم العقلية أبعد مدى وأوسع مجالا . والواقع أن ما يميز الروح العلمية على وجه التجديد إنما هو الإيمان بالحقيقة ، والإخلاص الممتزج بالنزاهة الفكرية ، والصبر فى البحث ، والتواضع العميق الذى لا يخلو من اعتراف بسعة المشاكل ، والحس الدينى الذى ينطوى عليه شعور العالم بما فى الطبيعة من جلال يستحق الإعجاب . وحينما يقول بلوندل — مثلا — إن روح العلم لا تكاد تنفصل عن علم الروح ، فإنه يعنى بذلك أن العلم من خلق تلك الروح الإنسانية التى تظل دائما أسمى وأرق من كل ما تحقق من كشوف علمية وتطبيقات عملية ، بحيث قد يكون فى وسعنا أن نقول إن العلم يستمد قيمته من ذلك العقل الإنسانى الذى يؤكد نفسه فى كل خلق أو إبداع أو اختراع علمى .

٣٨ — بيد أن بعضاً من الفلاسفة — مثل أوجست كونت ، وهربرت سبنسر ، وبرتراند رسل — يريدون للفلسفة أن تصبح علمية محضة . ونحن نجد مثلا أن أوجست كونت — فى قانونه المسمى بقانون الأطوار الثلاثة — يقف على الفلسفةِ العَصْرَ الوسيط ، فيجعل من الميتافيزيقا همزة الوصل أو حلقة الاتصال بين العصر الدينى والعصر العلمى . والحق أن كونت نفسه لم يكن إلا مجرد فيلسوف ؛ وهو قد قدّم لنا فلسفة وضعية أراد لها أن تكون فلسفة علمية . والفكرة الأساسية فى المذهب الوضعى هى رفض كل ما للمعرفة الفلسفية من أولوية

واستقلال autonomie ، من أجل إخضاعها إخضاعاً تاما مطلقا للمعرفة العلمية . ثم جاء رسل فحاول من جديد أن يجعل الفلسفة تابعة للعلم وقال إن على الفلسفة أن تستمد من علوم الطبيعة كل ما تصدر من أحكام . ومعنى هذا أن المثل الأعلى للفلسفة لابد من أن يكون مثلا علميا محضا ، لأن مجال البحث فى الفلسفة لا ينبغى أن يتجاوز دائرة المشكلات التى لم يتحكم العلم بعد فى دراستها بطريقة علمية محضة . فليس من مهمة الفلسفة — فيما يرى رسل — سوى أن تمهد الطريق أمام العلم . وتبعاً لذلك فإن من واجبنا أن نستبعد من دائرة الفلسفه كل نزعة رومانتيكية وكل نزعة صوفية . وإنه لمن العبث أن نلتمس لدى الفلسفة « دواء شافيا لكل آلامنا العقلية » ، بل ربما كان الأجدى علينا أن نتعمق فى صبر وتواضع دراسة المشكلات الفلسفية واحدة بعد الأخرى . (« التصوف والمنطق » الفصل ١ ، ٦) .

بيد أن ثمة موضعاً للتساؤل عما إذا كان من الممكن حقاً أن تكون ثمة فلسفة علمية بمعنى الكلمة — على نحو ما أراد رسل — أو ما إذا كان قيام الفلسفة نفسها رهناً بامتلاكها لطريقة خاصة فى المعرفة تكون متمايزة عن كل أسلوب علمى فى المعرفة . وهنا يقول برديف — أحد فلاسفة الوجود الروسيين — إن النزعة العلمية المتطرفة scientisme عاجزة كل العجز عن تفسير واقعة العلم ، بل مجرد إمكان قيام معرفة إنسانية ، لأن مجرد وضع المشكلة يعدو هو نفسه حدود العلم . والواقع أن كل شىء — فى نظر النزعة العلمية المتطرفة — هو بطبيعته موضوع ، بما فى ذلك الذات نفسها ، فإنها هى الأخرى ليست سوى مجرد موضوع ضمن غيرها من الموضوعات — . ولكن الحق أنه لا يمكن أن تكون ثمة فلسفة علمية ، لأن لموضوع الفلسفة مناهج مختلفة كل الاختلاف عن مناهج العلم أو العلوم الوضعية ، ولأنه لمن المحال تماما أن نستخلص من

المُعْطَيات الوضعية بطريقة مباشرة فلسفةً ما بمعنى الـكلمة . فالفلسفة العلمية — فيما يرى برديف — هى فى صميمها إنـكار لـكل فلسفة ، ولما للفلسفة من أولوية أو أسبقية . وهكذا يَخْلُصُ برديف إلى القول بأن « فلسفة العلوم هى فلسفة أولئك الذين ليس لديهم شىء يقولونه على الإطلاق فى الفلسفة »[١] .

ولـكن هل يكون معنى هذا أنْ ليس ثَمّةَ علاقة أصلا بين الفلسفة والعلم ؟ هذا ما يجيب عليه برديف بقوله إن العلم نفسه قد نشأ عن الفلسفة ، كما أنه قد شَبَّ وترعرع فى أحضانها ، ولـكن الطفل لم يلبث أن تمردَ على أمه ، وكأن الفلسفة لم تَـكُنْ يوماً هى الأصل فى كل معرفة علمية . ويستطرد برديف فيقول : إنه ليس فى وسع أحد ينكر أن على الفلسفة أن تساير تطور العلم ، وأن تضع نتائج العلوم المختلفة موضع الاعتبار ، ولـكن هذا لا يَعْنى فى نظره أن تَبْقَى الفلسفة أسيرةً للعلوم الجزئية فى تأملاتها العليا ، أو أن تعمل على محاكاة تلك العلوم مَأخُوذةً فى ذلك بسحر النجاح الخارجى الذى أحْرَزَتْه تلك العلوم .

« إن الفلسفة هى المعرفة ، ولـكن من المستحيل أن نوحِّدَ بين هذه المعرفة وبين المعرفة العلمية . . . والحق أن الفلسفة هى نَسِيج وَحْدِهَا sui generis ، فليس فى وسعنا أن نردها إلى العلم أو إلى الدين » . ولئن كانت الفلسفة بمعنى ما من المعانى فَرْعاً من فروع المعرفة ، أو جانبا من جوانب الثقافة ، إلا أنها فى صميمها ثقافة روحية قائمة بذاتها ، وهى مستقلة عن كل من العلم والدين ، على الرغم من كل ما يجمع بينها وبين العلم والدين من روابط وثيقة معقدة . وقد يكون من خطل الرأى أن نتصور أن مبادىء الفلسفة تتوقف بتمامها على نتائج العلم أو على تقدم المعارف العلمية ، فإن الفلسفة فى الحقيقة لا تستطيع أن تنتظر العلم حتى تأخذ نفسها بما حقق من كشوف . هذا إلى أن العلم نفسه فى تغير مستمر ،

---

(١) « خمسة تأملات فى الوجود » ، ترجمة فرنسية ، ص ٢١ .

إن نظرياته وفروضه لا تثبت على حال ، كما يظهر مثلا بالنسبة إلى علم الطبيعة الذى اختلفت عليه أخيراً تقلبات هائلة وثورات شاملة . أما بالنسبة إلى الفلسفة فإن أحداً لا يستطيع أن يزعم أن نظرية أفلاطون فى المثل (مثلا) قد أصبحت عتيقة بالية بسبب الاكتشافات العلمية الحديثة ، كما أن أحداً لا يجرؤ على القول بأن منطق هيجل أو منهجه الجدلى قد صار فى خبر كان بسبب ما أحرزه العلم من تقدم . فالفلسفة لا تخضع لمنطق التقدم العلمى أو التطور التاريخى ، لأنها ترتبط — فى جانب منها — بما هو أزلى éternel .

ومهما حاول بعض الفلاسفة المحدثين — مثل هُوسِّرل Husserl مثلا — أن يجعلوا من الفلسفة نفسها « علما » ، فإن الفلسفة لا بد أن تظل حكمة أو محبة الحكمة . وذلك لأن الفلسفة إنما تقوم أولا وبالذات على التجربة الروحية والأخلاقية . وإن الفلسفة لتحاول أن تعرف الوجود فى الإنسان ومن خلال الإنسان ، فهى تجد فى الموجود البشرى حلا لمشكلة المعنى meaning ، فى حين أن العلم يعرف الوجود فى استقلال عن الإنسان أو بمنأى عن الذات البشرية . والوجود فى نظر الفلسفة هو « الروح » ، وأما الوجود فى نظر العلم فهو « الطبيعة » . ولئن كانت علوم الحياة ، والنفس ، والاجتماع تدرس الانسان أيضاً ، إلا أنها لا تدرسه إلا باعتباره موضوعاً يَنْدَرِجُ تحت مملكة الطبيعة . أما الفلسفة فإنها تدرس الانسان باعتباره ذاتاً (self — subject) أى باعتباره منتميا إلى ملكوت الروح . وإذن فإن الفلسفة تَنْفُر من كل نزعة موضوعية تريد أن تحيل الموجود البشرى إلى « شىء » أو « موضوع » . ومن هنا فإن بردييف يقرر أن الفلسفة هى معرفة الروح على ما هى عليه فى ذاتها ، لا على نحو ما تَتَجلَّى موضوعياً فى الطبيعة . وبهذا المعنى تكون الفلسفة أيضاً هى معرفة المعنى ، والمشاركة فى هذا المعنى . وهكذا يذهب دعاة هذا الرأى (من الوجوديين بصفة خاصة)

إلى أن الفلسفة بالضرورة لا بد من أن تكون ذات صبغة أنثروبولوجية ، لأن الفلسفة ترى العالم من وجهة نظر الانسان ، فى حين أن العلم يرى العالم مستقلا عن الانسان . وكل محاولة من أجل تخليص الفلسفة من هذا الطابع الانسانى أو الأنثروبولوجى لا بد من أن تنتهى إلى القضاء على الفلسفة نفسها(١) .

٣٩ — غير أن القرن العشرين قد شهد حركة فكرية جديدة أراد دعاتها أن يُلحقوا المنطق بالرياضة ، وأن يُوثّقوا الصلة بين الفلسفة والعلم ، وتلك هى حركة « الوضعية المنطقية » التى حمل لواءها أهل « حلقة فينا » من أمثال هان Hahn ، وفتجنشتين Wittgenstein ، وكارناب Carnap ، وريشنباخ Reichenbach فى النمسا ، ثم آير A . J - Ayer من بعد فى انجلترا . والرأى الذى ذهب إليه هؤلاء أنه إذا أريد للفلسفة أن تتخلص نهائياً من كل ما تنطوى عليه دراساتها من لَبْسٍ وغموض ولغو وتضارب فى الآراء ، فإنه لا بد لها من أن تتسلح بأسلحة « التحليل المنطقى » ، حتى يتسنى لها أن تضفى على تفكيرها خصائص المعرفة العلمية ، ألا وهى : الوضوح ، والتماسك الداخلى ، والقابلية للفحص ، والتكافؤ ، والدقة ، والموضوعية . فليس للفلسفة من مهمة فى نظر دعاة الوضعية المنطقية سوى العمل على ربط اللغة بالتجربة ربطا علمياً ، وصياغة الواقع الخارجى صياغة منطقية . ولما كانت لغة الحياة العادية مليئة بالغموض والاشتباه ، فى حين أن المثل الأعلى للعلم هو الدقة والوضوح ، فإن على الفلسفة أن تحاول التمييز بين الغامض والواضح ، وأن تقوم بتحليل العلاقات الخارجية القائمة بين المعانى ، حتى تتوصل عن هذا الطريق إلى القضاء نهائيا على المشكلات الزائفة والمفاهيم الخاوية والتصورات الكاذبة .

---

(١) Nicolai Berdyaev : « The Destiny of Man » London, Ceoffrey Bles, third editon, 1948, pp. 1—9.

وهنا يفرّق الوضعيون المناطقة بين نوعين من القضايا : قضايا تحليلية ، وقضايا تجريبية ؛ أو عبارات منطقية ، وعبارات واقعية . ومعنى هذه التفرقة أن المعرفة البشرية نوعان : معرفة ترتبط بقواعد اللغــة ، ومعرفة ترتبط بأمور الواقع . والأولى منهما تتمثل فى قضايا المنطق والرياضة والمسائل اللغوية ؛ فى حين تتمثل الثانية منهما فى قضايا العالم الخارجى أو الواقع التجريبى . وأما ما يخرج عن هذين النوعين من المعرفة فهو أدْخَلُ فى باب العاطفة منه فى باب المعرفة ، لأنه لا يمكن أن يكون سوى مجرد تعبير انفعالى لا شأن له بالقضايا المنطقية أو التحليلية من جهة ، ولا بالقضايا التجريبية أو الواقعية من جهة أخرى . فإذا ما نظرنا الآن إلى القضايا التى يفترض فيها أنها تنصبُّ على الواقع ، ألفينا أن أمثال هذه القضايا لا يمكن أن تكون ذات معنى أو دلالة إلا إذا كان فى الإمكان تحقيقها أو التثبت من صحتها . ومعنى هذا أن أية قضية يراد بها وصف أى موقف واقعى إنما تكون ذات دلالة حينما يكون فى وسعنا أن نحدد السبيل أو السبل التى يمكن عن طريقها الفصل فى صحتها أو كذبها . « والمعيار الذى نستخدمه لاختبار صحة التقريرات الظاهرية عن الواقع إنمـا هو (كما يقول آير) معيار التحقق verifiabilty : فنحن نقول إن عبارة ما هى فى الواقع ذات دلالة بالنسبة إلى شخص ما ، حينما يكون فى وسع هذا الشخص أن يتحقق من صحة تلك القضية ، أعنى حينما يكون على علم بالملاحظات التى تتـكفل بإرشاده إلى طريقة تقبل تلك القضية بوصفها صادقة ، أو رفضها بوصفها كاذبة »[1] ويضرب آير لذلك مثلا فيقول إن العبارة القائلة : « هناك جبال فى الجانب الآخر من القمر » عبارة ذات معنى ، على الرغم من أنه قد لا تـكون تحت أيدينا فى الوقت الحاضر السبل المواتية للتحقق من صحة أو كذب تلك القضية . والسبب فى ذلك أنه ليس

(١) A. J. Ayer : « Language, Truth and Logic », Gollancz Lonodon, 1948, p. 35.

ما يمنع من أن تكون هذه العبارة قابلة للتحقق مبدئياً ، ما دام فى وسعنا أن نتصور بناء سفينة تخترق الفراغ على مدى واسع وبالسرعة الكافية . أما إذا قلنا « إن الله موجود » ، بمعنى أن ثمة كائناً فائقاً للطبيعة هو الذى أوجد العالم وخلق الكائنات ، فإننا عندئذ إنما نتفوه بعبارة فارغة من كل معنى ، لأننا نقرر قضية لا تحتمل الصدق أو الكذب ، ولا تقبل التحقق على أى نحو ما من الأنحاء . وما دمنا لا نستطيع أن نحدد (حتى ولا مبدئيا على الأقل) نوع الإجراءات أو العمليات التى يمكننا القيام بها من أجل التحقق من صحة أو كذب تلك القضية ، فإن قولنا بأن « الله موجود » لن يكون سوى لغو فارغ لا معنى له . وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى سائر العبارات الميتافيزيقية ، فإنها لا تخرج عن كونها قضايا نطلقها على أشياء أو أحداث تعدو دائرة الحس ، أعنى أنه ليس لها أدنى علاقة مباشرة بالملاحظة الحسية ، فلا مجال للحكم عليها بأنها كاذبة أو صادقة ، وبالتالى فإن من واجبنا أن نقرر أنها أشباه قضايا ، أو مجرد أقوال فارغة من كل معنى . ولعل هذا هو ما عناه كارناب حينما كتب يقول : « إننا حتى لو سلمنا بأن ثمة شيئاً يعدو دائرة التجربة ، فإن هذا « الشىء » بحكم ماهيته نفسها ، لن يكون موضوعاً يقبل الصياغة أو التعقل أو البحث الفلسفى »[1] . ويمضى آير إلى حد أبعد من ذلك فيقول : « إن كل قضايا الميتافيزيقا إن هى بالضرورة إلا لغو فارغ لا معنى له ، مادام الهدف الذى ترمى إليه الميتافيزيقا هو أن تصف لنا حقيقة تكمن فيما وراء التجربة . . . والواقع أن هذا الذى لا تستطيع أية ملاحظة تجريبية أن تتحقق منه هو مما لا يمكن اعتباره قضية على الإطلاق . فالمسألة الرئيسية للميتافيزيقا : ألا وهى القول بوجود حقيقة فائقة للحس ، ليست فى حد ذاتها بقضية . . . وإنما تنشأ الميتافيزيقا عن رغبة الناس

(١) R. Carnap : « La Science et la Métaphysique », Paris Hermann, 1934, pp. 36.37.

فى الامتداد بعواطفهم وانفعالاتهم إلى ما وراء حدودها المشروعة ، فتراهم يعبِّرون عنها على صورة نظريات ، ويقدمونها على شكل وقائع موضوعية .. ولكنهم عندئذ لا يقرِّرون فى الواقع أى شىء ، وإنما يُعبِّرُون فى الظاهر بصيغة عقلية ، عن بعض الانفعالات أو العواطف التى تترجم عن نفسها عادة من خلال الأعمال الأدبية والفنية »[1] .

من هذا نرى أن أنصار الوضعية المنطقية يريدون للفلسفة أن تتخلَّى عن مهمة بناء المذاهب الميتافيزيقية ، وأن تَدَعَ للعلم التجريبى مهمة البحث فى الظواهر التجريبية ، لكى تقنع هى بتحليل اللغة وإيضاح معرفتنا التجريبية بترجمتها إلى قضايا تَنْصبُّ على « المضامين الحسية » sense-contents . فليس من شأن الفلسفة فى نظر دعاة الوضعية المنطقية أن تَتعدَّى التحليل المنطقى للمفاهيم والرموز العلمية ، بل لا بد لها من أن تقف عند حدود المعطيات الحسية ، حتى تكشف لنا عن قيمة الصدق فى التركيب اللغوى بالرجوع إلى إمكانية التحقيق التجريبى المباشر . ولكن أصحاب هذه النظرة ينسَوْنَ أن القول بوجود ضرب من التوافق بين الواقع الخارجى التجريبى وقواعد المنطق التحليلى مسلمة فلسفية ليس ما يبررها فالوضعيون المناطقة يسلمون ضمناً بأن السلامة المنطقية فى التركيب اللغوى ضمان على الصدق الموضوعى ، فى حين أنه ليس ما يدعونا إلى الافتراض سَلَفاً بأن طبيعة الواقع الخارجى ينبغى أن تتفق مع تعريفاتنا المنطقية المحدودة . هذا إلى أن دعاة الوضعية المنطقية حينما يُهيبون بالتجريب المباشر فى حدود المعطيات الحسية ، فإنهم ينسَوْنَ أن القوانين العلمية العامة هى صياغات تجريدية عامة لا تشير إلى معطيات حسية مباشرة ، وبالتالى فإنها

---

(١) Ayer : «Language, Truth & Logic» 2 edition, 1948 pp. 45—49.

لا تنطوى على مضامين واقعية يمكن الحكم عليها بأنها صادقة أو كاذبة بالرجوع إلى العالم الخارجى . وفضلا عن ذلك ، فإن مستويات التجربة والطبيعة لهى من التركيب والتعقُّد ، بحيث يستحيل أن نطبق عليها تلك التقسيمات المنطقية المجردة التى قد يرتاح لها الوضعيون المناطقة لمجرد كونها بسيطة واضحة . بل إننا حتى لو نظرنا إلى تلك الأحكام الاخبارية التى نُصْدِرُها عادة على الطبيعة ، لوجدنا أنها قلَّما تخلو من تلك اللغة الوجدانية (شعرية كانت أم تصويرية) التى يدعون أنه لا مجال لاقحامها عند النظر إلى عالم التجربة والعمل على وصفه . ويأبى الوضعيون المناطقة إلا أن يطبِّقوا منهجهم التحليلى المبسط حتى على التعبيرات الدينية والأخلاقية والفنية ، فى حين أن هذه كلها دلالات حية تنطوى على شُحْنَاتٍ وجدانية وحضارية تعدو شتى العلاقات المنطقية . فنحن هنا لسنا بإزاء بعض الحدود المنطقية ، بل نحن بإزاء كائنات حية تضطلع بوظائف اجتماعية خاصَّة فى مجال حضارى إنسانى . . . وتبعاً لذلك فإن نظرية الوضعيين المناطقة فى « العلاقات الخارجية » external relations قد بقيت عاجزة عن فهم « الموقف الفنى » وإدراك « الدلالة الجمالية » ، لأنها وَقَفَتْ عند حدود التحليل المنطقى للتعبيرات الفنية ، دون أن تتخطَّى الدلالة اللغوية والعلاقات المنطقية من أجل النفاذ إلى طبيعة الظاهرة الجمالية بوصفها دلالةً جماليةً من نوع خاص .

. . ولقد وقع فى ظن الوضعيين المناطقة أن المثل الأعلى للفلسفة هو « العلم » بدقته ووضوحه ، ولكنهم حين مضوا يبحثون عن « الوضوح » من خلال المنطق الرياضى ، لم يلبثوا أن وجدوا أنفسهم مضطرين إلى التضحية بجانب من الحقيقة التجريبية . وهكذا افترض الوضعيون — دون أدنى مبرر — أن الوضوح إنما يحصل عن طريق التحليل ، أعنى عن طريق تجزئة المعانى وفصلها بعضها عن بعض على صورة مركبات أصلية مزعومة . ولكن إذا كانت

حياتنا التجريبية العادية لا تخلو من غموض ، فإن من المؤكد أن هذا « الغموض » نفسه هو جزء أصيل من أجزاء تجربتنا ، مَثَلُه فى ذلك كمَثَلِ الوضوح الشكلى الذى يتحدثون عنه . ولو أننا افترضنا أن « الوضوح الشكلى formal clarity » يكمن دائما (بصورة ما) من وراء تجاربنا الغامضة ، لكان فى هذا الافتراض خروجٌ على الروح التجريبية ، لأننا عندئذ نتطلَّبُ من « التجريبى » أن يخضع دائماً « للمنطقىّ » . ومعنى هذا أنه إذا كان فى التجربة شىء نرى بوضوح أنه غير قابل للتحليل ، فإن افتراضنا عندئذ لإمكان تحليله تحليلا تجريبياً تاماً سوف يكون بلا شك افتراضاً كاذباً ليس ما يبرّره . وفضلا عن ذلك ، فإن الوضعيين المناطقة لا يُوحّدُون تماما بين المنطق والتجربة ، بل هم لا يريدون أن يفسروا الواحد منهما بالالتجاء إلى الآخر ، ولكن نزعتهم التجريبية المنطقية لا يمكن أن تكون « تجريبية » و « منطقية » معاً ، اللهم إلا إذا افْتَرَضَتْ — دون أدنى تفسير — أن هذين المركّبين المختلفين للمعرفة يتعاونان فيما بينهما تعاوناً وثيقا . حقاً إن الوضعيين المناطقة لا يفسرون لنا السر فى وجود مثل هذه الرابطة القوية بين التجربة والمنطق ، لأنهم يخشَوْن أن يقتادهم هذا التفسير إلى حظيرة التفكير الميتافيزيقى ، ولكن من المؤكد أنهم حين يتطلبون من « التجريبى » أن يكون خاضعاً لما هو « منطقى » فإنهم فى الحقيقة يضعون مُسَلَّمةً ميتافيزيقية لا يهتمون بالعمل على فحصها أو تبريرها[١] .

وأخيراً يلاحظ بعض النقاد أن فى مذهب الوضعيين المناطقة حَجْراً على التفكير الفلسفى ، لأن دعاةَ هذا المذهب يقصرون الفلسفة بأسرها على حقيقة واحدة يختصونها بعنايتهم ، ألا وهى حقيقة التجربة العلمية : وكأنْ ليس ثمّة

(١) A. J. Bahm : «Philosophy; An Introduction,» Wiley, New-York, 1953, ch. VIII, pp. 115—116.

معرفة بشرية أخرى يمكن أن تكون جديرة بهذا الاسم فيما وراء حدود المعرفة الموضوعية ؛ ولكنهم بذلك إنما يحصرون مجال المعرفة البشرية فى نطاق ضيق لا يكاد يعدو حدود التصورات التجريبية ، فى حين أن التجربة البشرية أوسع بكثير من كل تلك التحليلات اللغوية والأحكام التقريرية التى يقصرون عليها كل همهم . ولئن كان الوضعيون المناطقة حريصين على تجنب كل حكم من أحكام القيمة ، إلا أنهم مضطرون إلى افتراض حكم تقويمى أولى ، ألا وهو ذلك الحكم الذى يتخير منذ البداية بُعداً واحداً — دون سواه — من أبعاد « المعقولية » intelligibility . ولا شك أن هذا التحديد الأصلى لدائرة البحث العلمى لهو فى صميمه تحديد ليس ما يبرره علمياً . وكل ما يمكن التذرع به من أجل تبرير هذا الاختيار ، لا يكاد يعدو بعض الاعتبارات البرجماتية التى هى أدخل فى باب المنفعة والفائدة العملية منها فى باب العلم أو المعرفة الموضوعية . وإذن فإن هذه النزعة الوضعية الجديدة لا تخرج عن كونها فلسفة قاصرة تستند إلى ميتافيزيقا ضمنية ، مادامت تتوجس بطريقة أولية قَبلية من كل ما يندرج تحت نطاق العاطفة والفن والأدب . ولا شك أن هذا التوجس إنما يدل بوضوح على أن ههنا تصوراً خاصاً للحقيقة والإنسان قد افتُرِض سلفاً دون أدنى مبرر كاف .

٤٠ — وليس الوضعيون المناطقة هم وحدهم — بين الفلاسفة المعاصرين — الذين يريدون أن يقرِّبوا الفلسفة من العلم ، بل إن عدداً غير قليل من مفكرى العصر الحاضر يريدون للفلسفة أن تظل تابعة للعلم . فهذا ريفو (مثلا) يتحدث عن ارتباط الفلسفة بالعلم فيقول : « إن الفلسفة لتعتمد اعتماداً كلياً على المعطيات التى تقدمها لها العلوم . . . ومن هنا فقد أصبح لزاماً على المرء اليوم ، إذا أراد لفلسفته أن تكون فلسفة ناجعة مجدية ، أن يكون هو نفسه عالم رياضة ،

وعالم طبيعة ، وعالم أحياء ، وباحثاً سيكولوجيا ، وباحثاً لغـويا ، ومؤرخاً إلخ . . . ومعنى هذا أن الفلاسفة الوحيدين الذى يمكن اعتبارهم متخصصين بمعنى الكلمة فى عصرنا الحاضر إنما هم علماء الطبيعة ، وعلماء الكيمياء ، وعلماء التاريخ الطبيعى ، والمؤرخون ، والباحثون اللغويون ، وكل أولئك الذين يجعلون نقطة انطلاقهم هى الدراسة الدقيقة لبعض الوقائع الجزئية من أجـل الانتقال بعد ذلك نحو صياغة بعض فروض ذات صبغة عامة[١] » . وهـذا هويتهد يحاول أن يلقى لنا بعض الأضـواء على الصلات الوثيقة التى تجمع بين العالم والفيلسوف فيقول إن من شأن العلم والفلسفة أن يتبادلا النقد ، وأن يمد كل منهما الآخر بالمواد الخصبة التى تسمح له بالتقدم . وعلى حين أن المذهب الفلسفى يقوم بمهمة توضيح الحقيقة الملموسة التى يجردها العلم ، تجىء العلوم فتتخذ مبادئها من تلك الوقائع الملموسة التى يقدمها المذهب الفلسفى . وليس تاريخ الفكر سوى القصة التى تروى لنا مدى نجاح هذا المشروع المشترك أو فشله . »[٢] ويتحدث هويتهد فى موضع آخر عن دور الفلسفة النظرية فيقول « إن مهمتها إنما تنحصر فى تكوين إطـار متماسك منطقى ضرورى من الأفـكار العامة التى تسمح لنا بأن نفسر كل عنصر من عناصر تجربتنا »[٣] . ومعنى هذا أن للمعطيات العلمية أهمية كبرى فى تكوين مذهب ميتافيزيقى عام ، وإن كان هويتهد يعترف بأن العلم يكوّن عن الأشياء نظرة جزئية ، فلابد للفلسفة من أن تحاول التعبير عن تلك الجوانب الواقعية من التجربة التى قد يغفلها العلم . ولعل هـذا هو السبب فى التجاء هويتهـد إلى شعراء من أمثـال وردسوورث Wordsworth

---

(١) Rivaud : «Histoire de la Philosophie» t. 1, P. U. F. 1948, pp. VII—VIII.

(٢) A. N. Whitehead : «Adventures of Ideas» Pelican Book, 1949, p. 137.

(٣) A. N. Whitehead : «Process and Reality» New-York, 1929, p. 4.

وشلى Shelley من أجل تكملة فلسفته النظرية التى أراد لها أن تجىء بمثابة وصف شامل للتجربة .

ولكننا إذا كنا لانجد حرجاً فى أن نقول مع هويتهد بضرورة قيام تعاون وثيق بين الفلاسفة والعلماء ، خصوصاً وأن التفكير فى العلوم سيظل دائماً أبداً إحدى المهام الرئيسية التى تقع على عاتق الفيلسوف ، إلا أننا لا نقرُّ بحالٍ ما يقوله ريفو من أن الفلسفة تعتمد اعتماداً كليا على الإمدادات التى تقدمها لها العلوم . . . حقا إنه لابد لكل فيلسوف من أن يتفلسف ابتداء من تلك الحقيقة الموضوعية التى تقدمها له حالة العلم فى عصره ، ولكن فعل التفلسف نفسه إنما يقوم على التساؤل حول علاقة الموضوع العلمى بالوجود ككل . فليس من طبيعة الفلسفة أن تختلط بالبحوث الجزئية التى تجرى على مستوى « الموضوع » ، اللهم إلا إذا أريد لها أن تتنازل عن مطلبها الرئيسى ألا وهو « الوجود » L'Etre . هذا إلى أننا لسنا ندرى كيف يتسنى للفيلسوف أن يجمع فى شخصه بين عالم الرياضة ، وعالم الطبيعة ، وعالم الأحياء ، وعالم النفس ، واللغوى ، والمؤرخ ، فى الوقت الذى نشهد فيه التخصص يزداد يوماً بعد يوم ، بحيث لم يعُد فى وسع أى عالم رياضى أن يزعم لنفسه أنه محيط بالرياضة كلها ، كما أنه لم يعد فى وسع أى عالم طبيعى أن يدعى الإلمام بالفزياء كلها . . . إلخ . بل إننا حتى لو اقتصرنا على النظر إلى الفزياء وحدها ، لوجدنا أن أصحاب التجريب وأهل النظر الذين يضطلعون بدراسة مشكلة واحدة بعينها قلما يتفاهمون فيما بينهم ! أما ما يزعمه ريفو من أن الفلسفة الحقيقية هى عبارة عن تلك الفروض الواسعة التى يخاطر بوضعها أمثال هولاء العلماء ، فإن من المؤكد أنه ينطوى على خلط تام بين مهمة العالم ومهمة الفيلسوف . ولو كان قصد ريفو من هذه العبارة الإشارة إلى تلك النظريات الفلسفية التى قد يضعها العلماء أحيانا للتأليف بين فروضهم العلمية ، فربما كان

فى وسعنا أن نقول فى الرد عليه إن أمثال هذه النظريات العامة التى يضعها بعض العلماء فى خاتمة أبحاثهم العلمية كثيراً ما تجىء ضعيفة مُتَهافِتَة لا تتناسب على الإطلاق مع العبقرية العلمية التى صاغتها . وهذا ما لاحظه بشلار فى دراسته لآراء العلماء الفلسفية ، مما حَدَا به إلى القول بأن فلسفة العالم قلما تكون بمثابة خلاصة أمينة لعلمه . وآية ذلك أن العالم حين يعمد إلى وضع مذهب فلسفى يجمع فيه نظراته العلمية ، فإنه قد يصوغ فى فلسفته آراء علمية قديمة كانت نقطة انطلاقه فى شبابه ، أو قد يقع تحت تأثير بعض الدوافع الأولى التى اقتادته إلى البحث العلمى ، بحيث إنه قلما يدين العالم بتلك الفلسفة الصريحة التى ينطوى عليها علمه . ونظراً لهذا النقص الذى يَشُوبُ التأملات الفلسفية لدى المتخصصين ، فقد ذهب بشلار إلى القول بأن « العلم لا يملك تلك الفلسفة التى هو جدير بها »(١) .

والحق أنه إذا كان العصر الحاضر قد شهد كثيراً من النزعات العلمية المتطرفة Scientismes التى أراد دعاتها أن يلغوا الفلسفة لحساب العلم ، فإنه قد يكون من الخطأ أن نحمِّل العلم نفسه مسئولية انتشار تلك المزاعم العلمية المريضة . وحسبنا أن نعود إلى تاريخ العلم نفسه ، لكى نتحقق من أن التطورات العلمية الأخيرة فى ميادين الرياضة والمنطق والفزياء والميكانيكا وعلم الأحياء قد أفضت بالكثير من العلماء إلى الاعتراف بأن التجربة العلمية إن هى إلا تجربة إنسانية لا بد من نعمل فيها حساباً لعقل المجرب نفسه . فلم يَعُدْ فى وسعنا اليوم أن نتحدث عن عالم مكتمل يكمن خلف الظواهر الحسية ، ويتكفل التقدم العلمى بنزع طابعه الإنسانى شيئاً فشيئاً ، حتى يجعل منه بمرور الزمن موضوعاً واقعياً خالصاً ، بل أصبحنا نرى أن العلماء أنفسهم لم يعودوا يجدون أى حَرَج فى أن يُهيبوا بالفيلسوف نفسه من أجل فهم ما تكشف عنه خِبراتهم العلمية

---

(١) G. Bachelard : « Matérialisme Rationnel » P. U. F., 1953, p. 20.

الجديدة من حقائق جزئية لا تتوافق مع مجموع الحقائق القديمة . وهذا لوى دى بروى (مثلا) يعترف بأن العلم مضطر إلى أن يُقحم فى مجال نظرياته مفاهيم ذات صبغة ميتافيزيقية كالزمان والمكان والموضوعية والعلية والفردية .... الخ ... ثم يستطرد هذا العالم الفرنسى الكبير فيقول إنه على الرغم من أن العلم يحاول أن يحدد تلك المفاهيم دون التورط فى أية مناقشة فلسفية ، إلا أنه لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى الخوض فى صميم التفكير الميتافيزيقى ، دون أن يكون لديه أدنى شعور واضح بذلك ، وتلك بلا شك أسوأ طريقة من طرق التفكير الميتافيزيقى ! (١) فلم تعد الهوة إذن غير معبورة بين الفلسفة والعلم ، بل أصبح العلماء أنفسهم يعترفون بأن علوم المادة والطبيعة آخذة فى اكتساب صبغة إنسانية تزداد يوما بعد يوم ، فى الوقت الذى لا زال فيه المنهج التجريبى هو المثل الأعلى لكثير من أهل العلوم الإنسانية ! ولكن التطورات الأخيرة التى استجدت على العلوم الإنسانية كعلم النفس ، والتاريخ ، وعلم الاجتماع ، قد جاءت مخيبة لظنون الكثيرين من أنصار الوضعية الساذجة ، إذ تبين لهم بوضوح أن الحقيقة البشرية المعقدة لا تخضع لتنظيمات آلية مبسطة ، لا تراعى فيها نوعية الفوارق الصغيرة . ومن هنا فقد تحقق كثير من أهل الدراسات الإنسانية من أن التجربة البشرية لا يمكن أن تفهم فى كليتها إلا بالاستناد إلى معقـــولية معقدة intelligibilité complexe لا تدع للقوانين والصيغ الرياضية سوى قيمة ثانوية تقف عند حد بيان العلاقات والنسب وأوجه الترابط فقط . وهكذا اتضح أن « النزعة العلمية المتطرفة » لم تكن سوى مجرد حديث خرافة أملاه على بعض

---

(١) L. de Broglie : « Au-delà des mouvements—limites de la science », article dans « Revue de Métaphysique et de Morale », 1947, p. 278.

المتحمسين من الفلاسفة فى القرن الماضى إعجابهم الشديد بما أحرزه العلم من تقدم ! .

٤١ — إن كثيراً من الباحثين ليؤكدون أنه لا بد للفيلسوف من الإلمام بالحركات العلمية والوقوف على شتى ضروب التقدم التى تحرزها العلوم ، ولكن هذا لا يعنى فى نظرنا أن تكون الفلسفة مجرد خادم أمين للعلم يعيش على فتات موائد العلماء ، وإلا لكان مصير كل فلسفة مصير الفروض العلمية العتيقة التى يقذف بها التاريخ إلى زوايا النسيان ! وحسبنا أن نتذكر كيف حاول كانت أن يسبغ على فزياء نيوتن قيمة فلسفية حاسمة ، فلم يلبث التاريخ نفسه أن أظهرنا على أن هذه الفيزياء لم تكن سوى مجرد مرحلة من مراحل تطور العلم . والحق أن الميتافيزيقا ليست مجرد مركب هائل يضم فيه الفيلسوف نتائج العلوم الجزئية بعضها إلى البعض الآخر ، وإنما هى بالأحرى نظرة كلية تستقى عناصرها من شتى مظاهر التجربة البشرية ، شعرية كانت أم أخلاقية أم دينية أم علمية . فالفيلسوف الحقيقى لا يرضى لفلسفته أن تكون مجرد « تأليف مذهبى » يقوم على نتائج بعض العلوم الجزئية ، فضلا عن أنه لا يسلم أصلا بأن القضايا العلمية هى أهم القضايا أو أغناها أو أقربها إلى الحقيقة ، بل هو يحاول دائماً أن يقيم فلسفته الميتافيزيقية على أساس متكامل يستوعب (على قدر الإمكان) شتى مظاهر التجربة البشرية فلا يُغفل التجربة العلمية ، ولكنه لا يُغفل أيضاً الخبرات الفنية والأخلاقية والاجتماعية والدينية للحياة الإنسانية . ولعل هذا هو ما حاول هويتهد أن يلتزمه فى مذهبه الميتافيزيقى حينما قدم لنا فلسفة عضوية تقوم على مراعاة شتى أوجه المخاطرة الكونية الكبرى ؛ بما فيها من تطور وتغير وثبات وتداخل . . الخ . فلم يحاول هذا الفيلسوف الانجليزى العظيم أن يقيم مذهبه الميتافيزيقى على نتائج علمية صرفة أو مقولات تجريبية خالصة ، بل هو قد شاء منذ البداية أن يدخل

فى صميم فلسفته شتى مقومات الوجود الإنسانى ، حتى يجىء تفسيره مُسْتَوْعِباً لتجريدات العلم وخبراتنا الشخصية التى لا يَنْهَضُ العلم بتفسيرها . وهكذا قدم لنا هذا العالم الكبير دليلاً حيًّا على اقتناع العالم نفسه بعدم كفاية علمه ، ما دام من المؤكد أن للتجربة البشرية أوجهاً عديدةً لا يحيط بها العالم مهما كان من سَعَةِ نظرته وعُمْق بصيرته[1] .

والواقع أننا كثيراً ما ننسى أن العالم نفسه ليس سوى إنسان يعيش فى حِقْبَةٍ تاريخية بعينها ، وَيَتَلَقَّى من عصره توجيهاته وشتى مظاهر اهتمامه . فالاتجاه العام للتاريخ البشرى هو الذى يوجِّه ضمير العالم كما يوجه ضمائر غيره من الأفراد العاديين أو من الفلاسفة والمفكرين . ومعنى هذا أن العلم لا يملك ، ولم يملك يوما ، ميزة سحرية تجعل منه موجه البشرية ورائدها وكاتم أسرارها . وإنما تتلقى الإنسانية توجيهاتها من الضمير البشرى العام على نحو ما يتمخض عنه التطور التاريخى فى كل حقبة من الحقب . وآية ذلك أن العالم الذى يخرج منتصراً من معمله ، لا يجد فى ضميره العلمى ما يسمح له بالتحكُّم فى تلك القوى الجبارة التى وضعها العلم بين يديه . وهكذا أُصيب بعض العلماء الرياضيين والطبيعيين والفنيين بضرب من الذهول الفكرى ، على أثر توصلهم إلى اكتشاف أسرار القنبلة الذرية ، فوقفوا حَيَارَى أمام تلك الإمكانيات الضخمة التى ستترتب على اكتشافاتهم بالنسبة إلى مستقبل النوع البشرى ! ولم تكن تلك « الحيرة » سوى مجرد صَدْمَةٍ ميتافيزيقية شعر بها هؤلاء العلماء لأول مرة حينما وجدوا أنفسهم بإزاء مشكلة بشرية هائلة هيهات لعلمهم وحده أن يتكفل بحلها . والمُشَاهَد عادةً أنه لابد لكل اكتشاف علمى جديد من أن يَضَعَ تَوَازُنَ الحضارة موضع السؤال ، فتُثَارُ المشكلة الميتافيزيقية من جديد ، إذ يصبح على الإنسانية أن تعيد تنظيمَ قِيَمِها

---

(١) Cf. J. G. Brennan : « The Meaning of Philosophy » Harper, New—York, 1953, pp. 213—215.

وأن تراجع الحكم على معاييرها . وهذا ما حدث مثلا فى مجال العلم الحديث حينما ظهرت الهندسات اللا إقليدية ، والفزياء الذرية ، ونظريات التلقيح الصناعى . . . إلخ . فالميتافيزيقى إنما هو ذلك الإنسان الذى تتجه نَحْوَه كل الأنظار فى اللحظات الحرجة من التاريخ ، وكأن البشرية تَلْتَمِسُ عنده التفسير الصحيح لما يجرى تحت أعينها من مشاهد لم تعد تملك من أمرها شيئاً ! وهكذا استدار الجميع نحو الفيلسوف لكى يستطلعوه الرأى بخصوص نظريات لافوازييه ، وريمان Riemann ، ودارون ، وأينشتين ، وكأن الفيلسوف هو الرجل الذى يملك جواباً لكل شىء ، أو كأنما لابد للفيلسوف من أن يتنبأ بكل حركة علمية قبل حدوثها ، فيعدّ لكل أمرٍ عُدَّتَهُ !

حقا إننا كثيرا ما نسخر من الميتافيزيقا ، ونتندَّرُ على الميتافيزيقيين ، ونزرى بالمذاهب الميتافيزيقية ، ولكننا نعلم مع ذلك أن الميتافيزيقى إنما هو ذلك الرجل الذى يملك القدرة على تقرير حق الشخص البشرى فى وجه شتى المحاولات التى يراد من ورائها النزول بالذات إلى مستوى الموضوع . فليست الميتافيزيقا مجرد تأملات فلسفية عقيمة نقيمها على صرح الغريزة أو الأسطورة أو الفن أو العلم ، بل هى نقد أصيل لشتى القيم من أجل العمل على تنظيمها جميعاً فيما بينها بالنظر إلى الوجود الإنسانى نفسه . وإذا كان أهل التخصص لايتلاقون فيما بينهم (لأن العالم يرفض شهادة الشاعر ، والشاعر يظهر سُخْطَه على العالم . . الخ) ، فإن من شأن الميتافيزيقى أن يعمل على تحقيق ضرب من التلاقى بين سائر المعنيين بأمر الإنسان ، واثقاً دائماً أبداً من أن الحقيقة لا تنبثق من تجميع المعارف أو إضافتها بعضها لبعض ، وإنما هى تتحقق بفعل التكامل والتنظيم الذى تُراعَى فيه الأبعاد الرئيسية للحياة البشرية . ومعنى هذا أن مهمة الفيلسوف إنما تنحصر فى تزويدنا بتفسير متكامل للوجود الإنسانى ، حتى يتحقق ضرب من التوافق

بين شتى التفسيرات الجزئية أو القراءات الخاصة التي يقدمها لنا كل متخصص في دائرة اختصاصه عن الوجود ككل أو العالم البشرى في جملته . ولكن ما دامت القيم ليست بالوقائع التي يمكن الحصول عليها أو انتزاعها من صميم الأشياء ، فلن يستطيع الإنسان أن يقنع بالتفسير العلمي للوجود ، أو أن يطمئن إلى قراءة الوضعية المتطرفة لنصوص الطبيعة ! وهكذا نجد أن الإنسان لا يمكن أن يستغنى عن الميتافيزيقا اللهم إلا إذا استطاع يوما أن ينصرف عن الاهتمام بالقيم ، وأن يتحول نهائياً عن الانشغال بالمشكلة البشرية نفسها .

والواقع أن العالِمَ وَحْدَه لا يمثل الإنسان ، والشاعر وحده لا يملك حَقّ التكلم باسم الوجود البشرى ، ورجل الدين وحده لا يستطيع أن يزعم أنه قد احتكر المصير الإنسانى ، وأهل الصناعة أو التخطيط الاقتصادى لا يستطيعون أن يدّعوا أنهم هم وحدهم الذين يملكون حق تحديد مستقبل البشرية ، وإنما لا بد من أن يُضاف إلى كل هؤلاء ذلك « الإنسان الكلى » الذى يرفض دائماً أبدا أن يُسْقِطَ من حسابه أو أن يلغى من اعتباره أية إمكانية (مهما كانت تافهة أو ضئيلة) من إمكانيات التجربة البشرية . . . أما هذا « الإنسان الكلى » الذى تخصّص في عدم التخصّص ، فهو الفيلسوف الميتافيزيقى الذى يبحث عن « الكل » ، وينشد « الوحدة » ، ويتطلب « التكامل » . . إلخ . ونحن نعلم أن الغالبية العظمى من الناس ليسوا بعلماء أو شعراء أو فنانين أو مهندسين أو رجال دين ، وإنما هم بَشرٌ عاديون يَهُمُّهم أن يكوّنوا لأنفسهم نظرة صادقة عن الإنسان ، وحكما صحيحاً على القيم ، فليس من شأن الفلسفة أن تخاطب قوماً بعينهم ، أو طائفة خاصة من أهل التخصص ، بل لا بد لها من أن تخاطب الإنسان العادىّ ، على نحو ما كان يفعل سقراط قديما حينما كان يُحَدِّث العامة من الناس في الشوارع والطرقات ! وقد يستطيع الإنسان العادى أن يستغنى

عن المعارف العلمية ، لأنها معارف خاصة جزئية تستلزم ضرباً من التخصص ولا ترتبط بمصير الإنسان من حيث هو إنسان ، ولكنه لن يستطيع أن يستغنى عن المعارف الفلسفية ، لأنها معارف كلية عامة لا تستلزم أى ضرب من التخصص بل ترتبط بمصيره الشخصى من حيث هو إنسان . و « الإنسان » الذى يتحدث عنه الفيلسوف ليس إنسان العالم الطبيعى ، أو المؤرخ ، أو عالم النفس ، أو الطبيب ، بل هو الإنسان المتكامل الذى لا يَصِفُهُ أىُّ واحدٍ من هؤلاء ، لأنه فيما وراء الطبيعة والتاريخ والسلوك التجريبى والجهاز العضوى . . الخ . وهكذا نَخْلُصُ إلى القول بأن ثمة « فلسفةً » ، لأن هناك حاجة إلى قيام دراسة شاملة تمتد فيما وراء سائر العلوم الجزئية والدراسات الخاصة ، لكى تضطلع بمهمة تحقيق الوَحْدة والترابط والتكامل فيما بينها جميعاً ، فتُعيد النظر إلى سائر المعانى ، وتُحَكِّمُ فيما بينها بالاستناد إلى الشخص البشرىّ نفسه .[1]

(١) Cf. G. Gusdorf : «Traité de Métaphysique» Colin, Paris, 1956. pp. 98—101.

الفصل السادس

بين الفلسفة والأدب

٤١ — إذا صحّ ما يقوله البعض من أن الفلسفة وليدة العقل والخيال معاً ، وأنه لابد للميتافيزيقي من أن يُدْخِلَ في حسابه خبرات الشعراء والفنانين ، فإنه قد لا يكون علينا من حرج إذا نحن قربنا الفلسفة من الأدب . ولو أننا أخذنا بالعبارة المأثورة التي تقول : « العلم نحن ، والفن أنا » ، لجاز لنا أن نقول إن الفلسفة أقْرَبُ إلى الفن منها إلى العلم . وآية ذلك أن تقدم العلم يمتد دائماً على طول خط مستقيم ، إذ تنضاف المعارف الجديدة إلى جملة المعارف المحصلة ، بينما تستبعد التصورات القديمة التي لم تعد تتفق مع ما استجد من كشوف علمية ، في حين أن الأعمال الفنية الحديثة لا تستلزم بالضرورة استبعاد غيرها من الأعمال الفنية السابقة ، لأن لكل طراز قيمته ، كما أن لكل عصر فني دلالته . وأما الإنتاج الفلسفي ، فإنه يحتل مركزاً وسطاً بين الإنتاج العلمي من جهة ، والإنتاج الفني من جهة أخرى : لأنه وإن لم يكن هناك إلا حقيقة واحدة (نظرياً على الأقل) ، إلا أن الحلول الفلسفية لا تفقد قيمتها ، بل تظل محتفظة بشيء من ذلك « المجد الخالد » الذي تتّصِفُ به روائع الفن[1] . ومن هنا فقد يصح أن نقول إن في الفلسفة من « الطابع الذاتي » ما يَدْنُو بها من الفن ، خصوصاً وأنه ليس في وسعنا أن نتصور فلسفة بدون فلاسفة ، بينما قد يكون في وسعنا أن نتصور علما بدون علماء !

---

(١) K. Mannheim : «Essays on the Sociology of Knowledge», Kegan Paul & Routledge, London, 1952. p. 10.

ولـكن ، ألا تَنْتَقِص من قَدْر الفلسفة حينما نمزج بينها وبين الفن ؟ ألم يجد بعض خصوم الفلسفة من مطعن يوجهونه نحو الميتافيزيقا سوى قولهم بأنها ضرب من الشعر ؟ ألم يذهب بعض دعاة الوضعية المنطقية إلى أن الفلاسفة شعراء ضَلّوا سبيلهم ، أو موسيقيون عَدِمُوا كل موهبة موسيقية ؟ ألم يقل أحد الفلاسفة المعاصرين إن الميتافيزيقى يخلط العلم بالفن ، فيقدم لنـا إنتاجا هجينا لا هو بالعلم ، ولا هو بالأدب ؟ ! إذن ، فـكيف يَحِقّ لنا أن نتحدث عن صلة الفلسفة بالأدب ، فى حين أن كل القرائن تدلنـا على أن ثمة فارقا كبيراً بين الإنتاج الفلسفى والإنتاج الفنى[1] ؟

. . . الحق أن أشد الفلاسفة تَشَيُّعاً للأدب لابد من أن يجد نفسه مضطراً إلى الاعتراف بأن ثمة هُوَّةً كبرى تفصل العمل الفلسفى عن العمل الأدبى : فإن الغرض من العمل الفنى هو إرضاء حَسَاسية القارىء وإشباع ذوقه الفنى ، بينما الغرض من العمل الفلسفى هو البحث عن الحقيقة ، والعمل على الاهتداء إلى المعرفة . ومن هنا فقد تستطيع ضروب الإنتاج الشعرى أن تعيش جَنْباً إلى جنب ، لأن فى وسع القارىء أن يَسْتَوْعِبَ أشد النزعات الفنية تباينا ، فى حين أن أى مذهب فلسفى يظهر إلى عالم الوجود ، لابد من أن يتَّجِهَ أولا وقبل كل شىء نحو القضاء على ما عداه من مذاهب ، مثله كمثل سلطان مستبد لا يكاد يتولى مقاليد الحـكم حتى يقضى على خصومه ! ولعل هذا هو ماعناه الفيلسوف الألمانى المشهور شوبنهور حينما قال : إن الإنتاج الشعرى لا يتطلب منا سوى أن نندمج مع صاحبه ، لـكى نتذوق فنه ونتجاوب معه (ولو إلى حين) ، بينما يرمى الإنتاج الفلسفى إلى قلب أسلوبنا فى التفـكير رأساً على عقب ، وكأنما هو يتطلب منا أن نعد شتى الفلسفات التى وجدت من قبله مجرد أكاذيب وأوهام ، لـكى نبدأ

(١) R. Carnap : «La Science et la Métaphysique», Hermann, Paris, 1934., p. 44.

من جديد معه ، محاولين أن نستكشف الوجود فى ضوء ما يقدم لنا من معارف جديدة ! ويستطرد شوبنهور فى تمييزه بين الفيلسوف والشاعر فيقول : إن ما يرمى إليه الشاعر من وراء إنتاجه الفنى هو إتحافنا بمجموعة من الصور اللفظية التى تصور لنا أشكالا من الحياة ، ونماذج مختلفة من المواقف البشرية ، وأنماطاً متنوعة من السمات الشخصية ، وإن كان فى وسع كل منّا من بعد أن يفسر تلك الصور الفنية وفقاً لما يتمتع به من مقدرة ذهنية خاصة .

فنى استطاعة الشاعر إذن أن يُشْبِعَ أناساً مختلفى الملكات إلى حد بعيد ، بدليل أن الإنتاج الشعرى يَرُوقُ للعاقل والمجنون على السواء ! وأما الفيلسوف فإنه لا يصور لنا الحياة على هذا النحو ، بل هو يعرض علينا أفكاراً مكتملة واضحة المعالم ، استطاع بقدرته العقلية النفاذه أن ينتزعها من صميم الحياة ، ثم هو يتطلب من قارئه أن يمضى معه فى التفكير إلى الحد الذى وصل إليه ؛ فليس بدعاً أن يظل جمهوره بالضرورة محدوداً إلى أقصى درجة . والواقع أن الشاعر أشبه ما يكون بالرجل الذى يقدم لنا مجموعة من الأزهار ، فى حين أن الفيلسوف أشبه ما يكون بالرجل الذى يضع بين أيدينا خلاصة رحيق تلك الأزهار[١] .

٤٢ — بيد أننا لو رجعنا إلى تاريخ الفلسفة ، لتحققنا من أن الصلة قد كانت وثيقة جدا فى الفلسفة اليونانية القديمة بين الفلسفة والأدب ، أو بين الميتافيزيقا والشعر . ولعل من هذا القبيل مثلا ما رواه بعض مؤرخى الفلسفة عن السوفسطائيين من أنهم كانوا يستشهدون بهوميروس ، ويلتمسون فى أشعاره تأييداً لمذهبهم فى التغير الدائم للأشياء . ولم يكن الفلاسفة السابقون عليهم بأقل اهتماماً منهم

---

(١) A. Schopenhauer: «Philosophie et Science de la Nature», trad. franç. A. Dietrich, Paris, Alcan, 1911, pp. 132—138.

بالشعر ، فقد كان معظم الفلاسفة الطبيعيين الأولين شعراء أو أنصاف شعراء. ونحن نعرف كيف أن انكسمندريس قد صاغ معظم آرائه الفلسفية فى عبارات شبه شعرية ، كما أننا نعرف أيضاً كيف أن پرمنيدس زعيم المدرسة الإيلية قد نظم قصيدة طويلة رائعة أَوْدَعَها خُلاصة تفكيره الميتافيزيقي . حقا إن فيلسوفاً مثل أفلاطون قد حمل بشدة على هزيود وهوميروس ، ولكن من المؤكد مع ذلك أن أفلاطون هو الذى مزج الشعر بالفلسفة إلى أعلى درجة ، فضلاً عن أن الأفلاطونية هى التى سمحت للكثير من الشعراء — خلال العصور التاريخية المتعاقبة — بأن يجدوا منفذاً إلى الميتافيزيقا . وأما فى العصور الوسطى ، فإننا نجد لدى فلاسفة الإسلام اهتماماً كبيراً بالتعبير عن أعمق المعانى الفلسفية فى أساليب شعرية أو صياغات رمزية . . . إلخ . ولعل من هذا القبيل مثلاً ما فعله ابن سينا حينما صاغ فى قصيدةٍ مشهورةٍ ، مَذْهَبَه الفلسفى فى خلود النفس ، وهى القصيدة التى يقول فى مَطْلَعِها :

هبطت عليكَ من المحلّ الأرفعِ وَرْقَاء ذاتُ تعـزُّزٍ وتَمَنُّعِ

ومن هذا القبيل أيضاً ما فعله الفيلسوف الأندلسى المشهور ابن طفيل فى روايته « حىّ بن يقظان » حيث نراه يصطنع الطريقة الرمزية للتعبير عن أسمى المعانى الميتافيزيقية . كذلك وُجِدَ بين مفكرى الإسلام فلاسفة أدباء كأبى حيان التوحيدى الذى وصفه ياقوت فى « معجم الأدباء » بأنه « فيلسوف الأدباء ، وأديب الفلاسفة » ، وهو مفكر ممتاز « مزج الأدب بالحكمة ، والتصوُّف بالفلسفة ، فولَّد من هذا المزيج مذهباً خاصًّا له لم يُسْبَقْ إليه » . وأما فى العصور الحديثة : فقد كان ديكارت نفسه أول من نفذ بالفلسفة إلى عالم الأدب ، إذ انصرف عن كتابة الفلسفة باللغة اللاتينية المدرسية ، مستعملا فى بعض مؤلفاته لغة أخرى يفهمها عامة الشعب ، ألا وهى اللغة الفرنسية . ومنذ ذلك الحين ، أخذت الفلسفة تنزل

إلى الميدان الأدبى ، ولم يَعُدْ الفلاسفة مجرد أساتذة مَدْرَسِيِّين ، بل صاروا يحرصون على صياغة مؤلفاتهم بصورة فنية . وهكذا ظهرت فى عالم التأليف الفلسفى كتب عديدة تقوم على الصياغة الأدبية ، أو الابتكار الفنى ، فقدم لنا كيركجارد مذكرات شخصية ، ووضع لنا نيتشه وجيو وأونامونو Unamuno أشعاراً فلسفية ، وأصبح كثير من الفلاسفة المعاصرين مثل جبرييل مارسل ، وجان بول سارتر ، وألبير كامى ، وسيمون دى بوفوار وغيرهم يعمدون إلى التعبير عن أفكارهم الفلسفية من خلال المواقف المسرحية والمشاهد الروائية والأفلام السينمائية ... إلخ .

ومع ذلك ، فإننا نلاحظ أن برجسون ، ذلك المفكر الممتاز الذى وجد فى الرواية والأعمال الفنية (بل والأنظار الصوفية أيضاً) مصادر قيمة من شأنها أن تقوى ما لدى الفيلسوف من حدس ، فضلا عن أنه هو نفسه كان واحداً من خيرة الكتاب المحدثين فى الفلسفة ؛ نقول إن هذا الفيلسوف الكبير لم يحاول يوماً أن يقدم لنا إنتاجا أدبيا . وربما كان عذر برجسون فى ذلك أنه لم يكن يتصور أن يكون فى وسع المؤلفات الأدبية التى تستمد كل قيمتها مما تتصف به من جمال فنى ، أن تظل محتفظة مع ذلك بشىء من تلك « الكلية » L'universalité التى هى أخص خصائص الفلسفة . ولكن هذا لم يمنع الأدباء أنفسهم من أن يقدموا لنا أعمالا فنية ذات صبغة فلسفية ، فكان أن حظى كل من فاليرى Valéry ، وأندريه جيد Gide ، ومارسل بروست Proust ، ورلكه Rilke وشارل مورجان Morgan وغيرهم بتقدير الفلاسفة واهتمام مؤرخى الفلسفة ، حتى لقد أصبحنا نجد فى المصنفات الفلسفية نفسها إشارات عديدة إلى بعض النماذج الفلسفية من تفكير هؤلاء الأدباء . وهذا هو الفيلسوف الإنجليزى الكبير هوايتهد يَنُصُّ صراحة على ضرورة الالتجاء إلى الشعراء (من حين إلى آخر) من أجل التعبير عن بعض المعانى الفلسفية العميقة ، فتراه

يقول بصريح العبارة « إن مجرد خلود الشعراء لهو الدليل المادى القاطع على أنهم يعبرون عن حدس إنسانى عميق ، استطاعت الإنسانية بمقتضاه أن تنفذ إلى ما فى الواقعة الفردية من طابع كلى شامل » . فلم يجد هوايتهد أى حَرَج فى أن يُهيبَ بخبرات شعراء من أمثال شلى أو وردزورث من أجل تكملة ما فى الخبرة العلمية من نقص ، ولم يتردد هيدجر فى أن يشغل نفسه بدراسة شعر هيلدرلن Hoelderlin من أجل الكشف عما ينطوى عليه من دلالة ميتافيزيقية ، ولم يشأ ميرلوبونتى أن يكتم عنا تأثره بسيزان Cézanne ، فراح يتأمل تجربته الفنية لكى يزيح لنا النقاب عن سرها الفلسفى ، ولم يغب عن ذهن ألبير كامى Camus ما هنالك من صلة وثيقة بين تأملاته الفلسفية وخبرات بعض الشعراء والروائيين ، فراح يحدثنا عن بعض شخصيات دوستويفسكى وكافكا Kafka وغيرهم . . . إلخ .

٤٣ — والواقع أننا لو رجعنا إلى تاريخ التفكير الفلسفى فى بلد كفرنسا مثلا ، لوجدنا إن القرابة كانت وثيقة دائما أبداً بين الفلسفة والأدب ، فمن الناحية الشكلية ، نلاحظ أن الحوار ، والمسرحية ، والرواية ، والشعر ، والمقال على وجه الخصوص ، كثيراً ما كانت هى وسيلة التعبير المفضّلة فى عرض الآراء الفلسفية عند المفكرين الفرنسيين . بل إننا حتى لو نظرنا إلى بعض الأدباء الفرنسيين من أمثال بلزاك ، أو فكتور هيجو ، أو بول فاليرى ، فإننا لا نملك سوى أن نعترف لهم بمقدرة فلسفية كبرى تَقْصُرُ دُونَها بعض أفكار الفلاسفة أنفسهم . ولكن على حين أن الأدب هو الذى كان يحتل الميدان الفلسفى منذ نحو خمسة وعشرين عاماً فى فرنسا ، حتى لقد كان الفلاسفة يحاولون التملُّصُ من سطوة الأدب ، والتمرد على هذا الاحتلال الأدبى ، نلاحظ اليوم أن الحال قد صار على خلاف ذلك تماما ، إذ أصبحت الفلسفة هى التى تحتل الميدان الأدبى ،

حتى لقد أصبحت صيحات الأدباء تتعالى معلنة احتجاج أصحابها على تطفُّل الفلسفة على الأدب واقتحامها لميدانه ! وربما كان السر فى جَوْرِ الفلسفة على الأدب فى بلد كفرنسا هو اتساع الجمهور الفلسفى بشكل لم يسبق له نظير : فقد أصبحت الفلسفة عند الفرنسيين (خصوصاً على أعقاب الحرب الأخيرة) شغلا شاغلا لشتى طبقات المجتمع ، ومن ثم فقد تعددت المجلات الفلسفية ، وكثرت الندوات الأدبية والفكرية ، ولم تعد الفلسفة مجرد دراسة خاصة يضطلع بها قوم من المتخصصين ، بل أصبحت حديث الناس فى الطرقات والمقاهى والحوانيت ! ولكن قد يكون من السذاجة أن نتوهم أن حاجات الجمهور هى التى خلقت هناك هذا النوع الجديد من الأدب الفلسفى أو الفلسفة الأدبية ، وإنما يجب أن نلاحظ أن الذوق العام يظل بمثابة ظاهرة مختلطة غير محدَّدة المعالم إلى أن يجىء الكتاب أنفسهم فيحددونه ، إن لم نقل بأنهم هم الذين يستحدثونه إلى حد ما[1].

بيد أننا قد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن السر فى تقرب الفلسفة من الأدب فى عصرنا الحاضر ، إنما هو على وجه التحديد اهتمام الفلاسفة بالعودة إلى الإنسان ، وحرصهم على الرجوع إلى التجربة البشرية الحية بما فيها من عمق وواقعية وثراء . فلم يَعُد « الإنسان » فى نظر الفلاسفة المعاصرين حقيقة مركبة تنقسم إلى « إنسان عارف » ، و « إنسان صانع » ، و « إنسان متدين » ، و « إنسان اقتصادى » ، . . . ، بل أصبح الإنسان فى نظرهم نسيجاً بشرياً لا يقبل التجزئة ، لا مجرد مركب (أو صياغة) تتألف من كل تلك الوجهات العديدة من وجهات النظر . وبعد أن كان ما يَهُمّ الفلسفة فى الإنسان حتى نهاية القرن التاسع عشر إنما هو

---

(١) Cf. E. Bréhier : «Transformation de La Philosophie Française,» Paris, Flammarion, 190—192.

وظائفه ، بما فيها وظائف المعرفة ، والوظيفة السياسية ، والوظيفة الأخلاقية ، أعنى كل ما يمكن أن يكون موضوعاً لقاعدة عامة كلية ، أصبح الإنسان بلحمه ودمه هو موضع اهتمام الفلاسفة في القرن العشرين . وبعد أن كانت مسائل المصير الشخصى ، والقلق أمام الموت ، والعلاقات الشخصية مع الآخرين ، وما إلى ذلك من موضوعات إنسانية ترتبط بآلام الفرد وآماله ، مجرد مسائل يتركها الفيلسوف عن طيب خاطر لرجل الدين أو المصلح الأخلاقى ، أصبحنا نجد لدى الفلاسفة المعاصرين أحاديث مسهبة عن بطلان العالم ونقص الوجود البشرى وفناء الحياة الإنسانية وإخفاق الموجود لذاته ، كما هو الحال مثلا لدى سارتر فى كتابه المشهور « الوجود والعدم » . ومن هنا فإنه لم يكن من المستغرب أن تتلاق الفلسفة مع الأدب ، ما دام الموضوع الرئيسى للأدب بصفة عامة ، والرواية بصفة خاصة ، إنما هو الإنسان . غير أن الأدب المعاصر لم يَعُدْ يقف من الإنسان موقفاً موضوعياً على نحو ما كان يفعل فلوبير ، أو موقفاً تهكمياً ساخراً على نحو ما كان يفعل أناتول فرانس ، كما أنه لم يعد يهتم بأن يقدم لنا عن الإنسان دراسات اجتماعية طويلة الباع على نحو ما كان يفعل بلزاك أو إميل زولا ، بل هو قد أصبح يقدم لنا عن الإنسان صورة واقعية ملموسة ، تُصَوِّره لنا فى إطاره الاجتماعى المُبْتَذَلِ ، أو تصفه لنا فى جوه العائلى اليومى ، فتكشف لنا عن عمق أهوائه ورذائله وشتى مظاهر نقصه ؛ وتجرده من وظائفه الاجتماعية لكى تضعه وجهاً لوجه أمامنا على نحو ما هو فى صميم علاقاته بذاته ، والطبيعة ، والآخرين . ولعل هذا هو ما أرادت سيمون دى بوفوار أن تُعَبِّر عنه حينما كتبت تقول : « إن لكل تجربة إنسانية بُعْدًا سيكولوجياً خاصاً . ولكن على حين نجد أن الباحث النظرى يستخلص تلك المعانى محاولا دائماً أن يُكَوِّنَ منها مركبا عقليا مجردا ، نرى أن الروائى يُعبِّر عنها تعبيراً حياً بأن يضعها

فى سياقها الفردى الواقعى . وإذا كان بروست مثلا يبدو عملا سقيما باعتباره تلميذاً لريبو Ribot ، حتى اننا نكاد نجزم بأنه لا يأتى بجديد على الإطلاق ، فإنه بوصفه روائيا أصيلا يكشف لنا عن حقائق جديدة لم يستطيع أى باحث نظرى فى عصره أن يشير ضمناً أو صراحة إلى أى معادل مجرد لها[1] » .

٤٤ — غير أن بريبه يعود فيقول إنه يجدر بنا ألا نمضى فى التقريب بين الفلسفة والأدب إلى نهاية الشوط ، إذ أن من المؤكد أن الشيء الرئيسى فى الأدب (على العكس من الفلسفة) إنما هو الفن ، ما دمنا ننشد فيه المتعة لا الحقيقة ، ونتوخى اللذة الفنية لا التعليم العقلى . فالأديب إنما يقدم لنا عملا فنياً نرتاح إليه ونستمتع به ونستغرق فيه ؛ وهو إذا حاول أن يحشد فى عمله الفنى أدلة عقلية أو براهين فلسفية أو مذهباً مجرداً ، فإنه قد يفسد عندئذ كل ما فى عمله الفنى من ذوق أدبى . ومعنى هذا أنه ليس أفسد للعمل الفنى ، موسيقيا كان أم أدبيا أم تشكيليا ، من أن يتخذ صورة قضية يظهر صاحبها بمظهر الباحث الذى يسعى جاهداً فى سبيل الحصول على أدلة أو براهين لتأييد مذهب ! وفضلا عن ذلك فإنه قد يكون من خطل الرأى أن نقارن عمق الفكرة لدى الأديب بعمقها لدى الفيلسوف : فإن عبقرية بلزك لا تقارن بعبقرية أوجست كونت ، كما أنه لا وجه للموازنة بين عمق بتهوفن وعمق هيجل . حقا إن ثمة أعمالا أدبية نجد فيها أن الروائى قد استحال إلى مفكر ديالكتيكى ، كما أن ثمة أعمالا فلسفية نجد فيها أن المفكر الديالكتيكى قد استحال إلى روائى ، ولكن من المؤكد أن مثل هذه الأعمال إنما هى الدليل القاطع على أن عصرنا الحاضر لا يخلو مع الأسف من ذوق ردىء ، وفهم سيء ، وميل إلى الخلط ! وأما القرابة الحقيقية

---

(١) Simone de Beauvoir : «L' Existentialisme et la Sagesse des Nations», Paris, Nagel, 1948, p. 114.

التى تجمع بين الفلسفة والأدب فهى تلك التى تتمثل فى اهتمام كل من الفيلسوف والأديب بمصير الإنسان ، ومواقفه البشرية ، وقيمه الأخلاقية ، وصراعه ضد شتى القوى اللا إنسانية . . . إلخ . ولا غرو ، فإن الإنسان لم يَعُدْ اليوم فى نظر الفيلسوف المعاصر نهاية أو خاتمة ، وكأنما هو تاج الخليقة ورأس الموجودات الحية جميعاً ، بل أصبح مجرد بداية أو قدرة على المبادأة Initiative ، وبالتالى فإن النظرة البيولوجية لم تعد كافية من أجل فهم حقيقة الإنسان . فلم يعد الفيلسوف يَعْتَبِرُ الإنسان بمثابة الحلقة الأخيرة فى سلسلة التطور الحيوانى ، كما كان يفعل أرسطو قديماً وأنصار مذهب التطور حديثاً ، ولم يعد أحد يفسر لنا اليوم الإنسان المتمدين بالاستناد إلى الإنسان البدائى ، بل أصبح الرجل العادى نفسه يفهم أن الروائى أقدرُ على تعريفنا بالإنسان من العالم البيولوجى ، وأن المخلوق البشرى ليس بمثابة خاتمة أو نهاية ، وإنما هو (على نحو ما يبدو لنفسه بشكل مباشر) مقدمة أو بداية .

وأما إذا اعترض البعض على تقريبنا للفلسفة من الأدب ، بدَعْوىٰ أن الفيلسوف لا بد من أن يظل أسيراً لمذهب واحد بعينه هو مذهبه ، فى حين أن الأديب ليس ملزماً بأن يَبْقى حَبِيسَ أى عمل فنى يبدعه ، كان ردنا على ذلك أن القول بوجود فن منفصل عن صاحبه هو فى صميمه قول مردود . فليس بصحيح ما يقولونه من أن الفيلسوف قابع داخل مذهبه ، فى حين أن الفنان ماثل أمام عمله الفنى ، بل الصحيح أن كلا من الفيلسوف والفنان على صلة وثيقة بفلسفته أو فنه . وإذا كان من الحق أن أى فيلسوف لا يمكن أن يَضَع أكثر من مذهب واحد ، فإن من الحق أيضاً أن أى فنان لا يعبر فى العادة إلا عن شىء واحد ، ولكن على أنحاء عديدة أو بصور مختلفة . . . ومعنى هذا أن مثل الفنان كمثل المفكر ، من حيث إن كلاً منهما يرتبط بإنتاجه ، ويلتزم به ،

ويتحقق فيه ، ويتحدد من خلاله . وكثيراً ما يجىء العمل الفنى بمثابة تركيب أو بناء ، فيكون عمل الفنان عبارة عن إنتاج هائل ضخم تسوده حقيقة فنية واحدة . وإذا كان بعض عظماء الفنانين قد يبدون لنا أحياناً مملِّين ، فما ذلك إلا لأن لديهم فكرة واحدة يكررونها برتابة فى كل أعمالهم الفنية . وإذن فإن الشُقَّة ليست ببعيدة إلى الحد الذى يتصوره البعض ، بين الفلسفة والفن ، أو بين التفكير الفلسفى والإنتاج الأدبى . وآية ذلك أنه لم يعد فى وسعنا اليوم أن نفصل أية فلسفة عن صاحبها ، بعكس ما كان يفعل الأقدمون حينما كانوا ينسبون إلى فلسفة كل فيلسوف طابعاً كلياً يجعلها مستقلة عن فردية صاحبها . وهذا كتاب « الأخلاق » لاسبينوزا قد يبدو لنا فى الظاهر مؤلفاً لا شخصياً وكأنما هو لا يحمل أى أثر من آثار شخصية صاحبه ، ولكننا لو أنعمنا النظر إليه فى بعض جوانبه ، لتحققنا من أنه لا يخرج عن كونه اعترافاً فلسفياً منظماً مسهباً . فالفكر المجرد لابد من أن يرتد فى خاتمة المطاف إلى القاعدة المحسوسة التى قام عليها ، والفيلسوف العقلى قد لا يحدثنا عن نفسه ، أو قد لا يروى لنا تاريخ حياته ، ولكن نظراته إلى الكون لابد من أن تنقل إلينا صورة صادقة لشخصيته ، وطرازه السيكولوجى ، وأسلوب حياته . وهكذا الحال بالنسبة إلى كبار الروائيين ، فإنهم لا يقدمون لنا قضايا يبرهنون عليها ، أو موضوعات يحاولون التدليل على صحتها ، وإنما هم يحاولون أن يضعوا بين أيدينا أحداثا إنسانية تنطوى على معان فلسفية ، وكأنما هم مضطرون بحكم طبيعة إنتاجهم الفنى نفسه إلى أن يقدموا لنا نظرات خاصة إلى الوجود . ومن هنا فقد كان بلزاك وستندال ودوستويفسكى وبروست ومالرو وكافكا وغيرهم روائيين فلاسفة ، وإن كانت فلسفاتهم قد بقيت مطوية خلال مجموعة من المواقف البشرية التى

عاشتها شخصياتهم الروائية الخالدة[1] . ثم جاء سارتر فلم يشأ لشخصياته الروائية أن تظل بمثابة مخلوقات سلبية يدرسها النقاد ويحللون سماتها ويفسرون تصرفاتها ، بل قدم لنا روايات فلسفية تضطلع فيها الشخصيات الروائية نفسها بمهمة تفسير المعنى التصـــورى Signification conceptuelle الذى تحمله . فالشخصيات الروائية عند سارتر تقول هى نفسها كل ما يراد لها أن تقوله ، وكل ما يمكن أن يقوله عنها الآخرون ! ومعنى هذا أنها لم تعد بمثابة موضوعات دراسة ينثرها الروائى هنا وهنالك ، وإنما هى قد أصبحت بمثابة شخصيات واعية تفهم ذاتها وتنقد سلوكها وتعلق على تصرفاتها . وهكذا قد يكون فى وسعنا أن نقول إن الرواية الفلسفية لم تعد تنتظر من النقاد أن يتعرّفوا على شخصياتها أو أن يدرجوها تحت بعض الأنمـاط الشخصية العامة ، بل هى قد أصبحت تقوم بهـذه المهمة لحسابها الخاص ، دون أن تنتظر من أى ناقد فنى أن يجىء فيتأولها أو يفسرها أو يضطلع بشرحها ! .

٤٥ — وهنا يعـود الفلاسفة التقليديون إلى الاعتراض على هـذا الخلط السارترى بين الفلسفة والأدب ، أو بين الميتافيزيقا والرواية ، فيقولون إن سارتر يقدم لنا عملا لا هو بالفلسفة ولا هو بالأدب ! وحجة هولاء أن فى نفاذ الروح الأدبية إلى التفـكير الفلسفى انهياراً للفلسفة نفسها : لأن الفـكر الذى يلتجىء إلى الرمز والتشبيه والخيال هو فـكر غامض لم يستطع بعـد أن يستبين ذاته ، ولأن الرمز لا يخرج عن كونه قناعاً يرتديه المذهب الغامض الذى لم ينجح بعد فى التعبير عن نفسه بأسلوب واضح صريح ! ولـكننا لو عدنا إلى تاريخ الفلسـفة نستفتيه الرأى بخصوص هـذه الدعوى لألفينا أن الفلسفة منذ عهـد أفلاطون

---

(١) Albert Camus : «Le Mythe de Sisyphe», Paris, Gallimard, 1942, (Philosophie et Roman), pp. 133—138.

حتى يومنا هذا ، لم تستطع يوما أن تستغنى عن الخيال ، أو أن تتخلى نهائيا عن الشعر ، لأن حكماء البشرية قد فطنوا من قديم الزمان إلى أن الحقيقة قلما تتجلى سافرة بينة ، وإنما هى كثيراً ما تتخفى وراء الأساطير والخرافات والرموز والأقاصيص والحكم الشعبية . ومن هنا فقد ذهب البعض إلى أنه مهما حاول الفيلسوف أن يُحَكِّم عقله فى كل شىء أو مهما خيل إليه أن فلسفته هى نظر عقلى خالص ، بل مهما أراد أن يجعل من فلسفته علماً دقيقا محكما ، فإنه لابد من أن يجد نفسه محمولا على أجنحة الخيال إلى عالم تختلط فيه الحقيقة بالشعر ، ويمتزج فيه الواقع بالمثال ! وهل استطاع الإنسان — فيما يقول هؤلاء — أن يقبض يوما على الحقيقة بجمع يديه ، حتى يزعم لنفسه أنه قد اجتاز مرحلة الخيال ، أو أنه ليس فى فلسفته سوى البداهة والوضوح والنظر العقلى الخالص ؟ .

بيد أن الوجوديين حينما يأخذون بهذه النظرة فى التقريب بين الأدب والفلسفة ، فإنهم لا يريدون بذلك أن يقحموا الخيال على دائرة التفكير الفلسفى ، وإنما هم يريدون أن يعبِّروا عن شتى « المواقف الميتافيزيقية » التى يجتازها الإنسان بالأسلوب الروائى الذى يتناسب مع ما للوجود البشرى من طابع تاريخى درامى . حقاً إن ثمة فلاسفة يزدرون أسلوب التعبير الروائى ، ولا يرون موضعاً للمزج بين الفلسفة والرواية ، ولكن هؤلاء — فيما تقول سيمون دى بوفوار — إنما هم أولئك الفلاسفة الذين يفصلون الماهية عن الوجود ، ويحتقرون « المظهر » بوصفه دون « الحقيقة المستترة » ! وأما إذا عرفنا أن « المظهر » نفسه « حقيقة » ، وأن « الوجود » إنما هو حامل « الماهية » ، وأنه لا سبيل إلى فصل الابتسامة عن الوجه الباسم ، ومعنى الحدث عن الحدث نفسه ، فهنالك لابد لعياننا الفلسفى من أن يعبر عن نفسه من خلال اللُمَع الحسية والبوارق المادية التى تنبعث من العالم الأرضى نفسه . وتبعاً لذلك فإن

التفكير الوجودى لا يريد أن يعبر عن نفسه من خلال البحوث الفلسفية والدراسات الفنومنولوجية فحسب ، بل هو يلتجىء أيضاً إلى الروايات والقصص والمسرحيات يلتمس فيها تعبيراً حياً خصباً عن شتى تجارب الإنسان الوجودية بوصفه « موجوداً ميتافيزيقياً » .[1]

والواقع أن الوجودية فى صميمها إن هى إلا جهد يراد به التوفيق بين الموضوعى والذاتى ، بين المطلق والنسبى ، بين اللازمنى والتاريخىّ . . . إلخ . والوجودية أيضاً إنما تهدف إلى إدراك الماهية فى صميم الوجود ، فليس بدعاً أن نراها ترحب بالرواية ، مادامت الرواية هى التى تسمح للفيلسوف بأن « يقف على الانبثاق الأصلى للوجود فى حقيقته الكاملة النوعية التاريخية » (على حد تعبير سيمون دى بوفوار .) . ولا تنحصر مهمة الكاتب الروائى فى استغلال بعض الحقائق السابقة المحصلة فلسفياً ، فى دائرة العمل الأدبى ، وإنما تنحصر مهمته فى الكشف عن « مظهر » معين من مظاهر التجربة الميتافيزيقية ، ألا وهو ذلك « المظهر » apparence الذى لاسبيل إلى تبيانه على أى نحو آخر ، نظراً لِمَا لَهُ من طابع ذاتى ، جزئى ، دراميّ . وما دامت « الحقيقة » — فيما يرى الوجوديون — لا تُدْرَكُ عن طريق العقل وحده ، فإن أى وصف عقلى لا يمكن أن يقدم لنا عن « الواقع » صورة صادقة مكافئة . ولهذا يحاول الوجوديون أن يُعَبِّروا عن الواقع فى شتى مظاهره ، على نحو ما ينكشف لهم من خلال تلك العلاقة الحية التى تربط الإنسان بالعالم ، وهى تلك العلاقة التى يقولون عنها إنها فى صميمها فعل وعاطفة ، قبل أن تكون فكراً وتصوراً[2] .

---

(١) زكريا إبراهيم . مقدمة للترجمة العربية لمسرحية « جلسة سرية » لجان بول سارتر دار النشر المصرية . ص ٧ (والترجمة للأستاذ مجاهد عبد المنعم مجاهد) .

(٢) Simone de Beauvoir : « L' Existentialisme et la Sagesse des Nations », Nagel, 1949, pp. 119—120.

. من هـذا نرى أن الرواية le roman فى نظر الوجوديين ليست دخيلة على الفلسفة ، بل هى تعبير حى عن ذلك « البُعْد الميتافيزيقى » الذى لا يمكن للموجود البشرى إلا أن يتحرك عـبره . وإذا كان من المستحيل أن نتصور رواية أرسطاليسية ، أو اسبينوزية ، أو ليبنتسية ، لأنَّه ليس للذاتية أو الزمانية أى موضع فى مذهب أرسطو أو اسبينوزا أو ليبنتس ، فإنه ليس من الغريب أن تـكون ثمة رواية سارترية ، ما دامت وجودية سارتر هى فى صميمها فلسفة تؤكد بكل قوة ما للتجربة من طابع ذاتى ، جزئى ، دراميّ ، تاريخى ، زمانى . وحينما يستبعد بعض المحدثين « الرواية الفلسفية » ، فإنهم بذلك إنما يعبرون عن فهم خاطىء للفلسفة ، وكأن الفلسفة فى نظرهم لا يمكن أن تـكون إلا مذهباً مركبا مكتملا مكتفياً بذاته . وأما إذا تصورنا الفلسفة على أنها مخاطره روحية يحيا فيها المفـكر ضروباً مختلفة من التجارب الوجودية ، فإننا لن نجـد حرجاً فى أن نعبر عن تلك المخاطرة بأسلوب روائى تنـكشف من خلاله مواقف الإنسان بإزاء العالم والآخرين . بل إننا حتى إذا رفضنا أن نسلم بذلك « البُعْد الميتافيزيقى » الذى ينـكشف من خلاله قلق الإنسان ، وجزعه ، وتمرده ، وخوفه من الموت ، وحنينه إلى الوجود ، وتَعَطُّشُه للمطلق ، فإننا لن نستطيع أن ننـكر أن لـكل تجربة إنسانية (كما سبق لنا القول) « بُعْداً سيكولوجيا » معيناً قد لا ينجح فى الـكَشْف عنه إلا الفيلسوف المتعمق المتبصّر . وبينما نجد أن الباحث النظرى يحاول أن ينتزع تلك المعانى بطريقة مجردة ، وأن يؤلف فيما بينها على نحو عقلى محض ، نجد أن الروائى يحاول أن يعبر عنها تعبيراً حياً مُشَخَّصاً ، بأن يضعها فى سِيَاقِهاَ الفردى أو الجزئى أو الواقعى . وتبعاً لذلك فإن الوجوديين يُعَلِّقون أهمية كبرى على « الرواية الميتافيزيقيَّة » بوصفها كشفاً عن الوجود بأسلوب حى مشخص لا نـكاد نجد له نظيراً فى أى أسلوب آخر من أساليب التعبير . وآية ذلك

أن المسرحية أو الرواية إنما تظهر لنا الإنسان والأحداث الإنسانية فى علاقاتها بمجموع العالم ، فتبين لنا أن الموجود البشرى كائن منذ البداية فى العالم ، وأن وجوده إنما ينقضى فى داخل هذا الإطار الخارجى الذى يعيش فيه . وما كان الإنسان « موجودا ميتافيزيقيا » إلاّ لأنّه يضع نفسه دائما ككل dans sa totalité بإزاء العالم نفسه ككل ، فيواجه العالم فى كل لحظة ، ويركب عالمه الخاص ابتداء من بعض المواقف الوجودية الخاصة . وحينما يقول بعض الوجوديين إن لكل حَدَثٍ إنسانى دلالة ميتافيزيقية ، فإنهم يَعْنُونَ بذلك أن الإنسان يجد نفسه فى كل حدث من الأحداث « ملتزماً » engagé بأسره ، فى العالم بأسره . وهكذا يكتشف المرء من خلال تجاربه الوجودية حضوره أمام العالم ، واستناده إلى ذاته وحدها ، ومقاومة الذوات الأخرى له ، واختياره لنفسه بمقتضى حريته الخاصة . . . إلخ . ولا شك أن هذه الحقائق الميتافيزيقية التى تنكشف للإنسان مقترنةً بعواطف الألم واللذة والخوف والقلق والجزع واللهفة والرجاء والأمل (وما إلى ذلك) إنما هى جميعاً مما تستطيع الرواية أن تُعَبِّر عنه بأسلوب واقعىٍّ حَىٍّ قد لا ترْقىٰ إليه أعمقُ الدراسات الفلسفية أو البحوث الفنومنولوجية. وهكذا يَخْلُصُ الوجوديون إلى القول بأن مسرحية « جلسة سرية » قد تكون أقوىٰ تعبيراً عن بعض آراء سارتر الفلسفية من كتابه « الوجود والعدم » ، كما أن روايته المسماة « بالغثيان » قد تكون أقرب إلى الفهم من كتابه « التخيل » ، وهلم جرا . ولعل هذا هو ما حدا ببعض النقاد (من أمثال كامبل) إلى تقديم فلسفة سارتر على صورة عرض مستقى من رواياته وكتبه الفلسفية معاً ، على اعتبار أننا هنا بإزاء « أدب فلسفى »[1] .

٤٦ — وأخيراً قد يحق لنا أن نقف وقفة قصيرة عند رأى بعض الوضعيين

(١) R. Campbell «J. P. Sartre, Une Littérature Philosophique» Paris, Pierre Ardent, 3me édition, 1947.

المناطقة الذين يأخذون على دعاة الميتافيزيقا أنهم يمزجون الفلسفة بالفن ، فيقدمون لنا مذاهب خاوية ليست من الحقيقة فى شىء ، فى حين أن مهمة الفلسفة أن تحلّل المفاهيم العلمية تحليلا لغويا منطقياً صارما . وهنا نجد أن الميتافيزيقا فى رأى أصحاب هذا المذهب إن هى إلا عمل فنى لا أثر فيه لاستقراء الوقائع ، بل دعامته الخيال ، ورائده التعبير عن المثال ! فالميتافيزيقيون ليسوا سوى شعراء ضلوا سبيلهم ، وبالتالى فإنهم لم يعودوا يقدمون لنا قصائد يعترفون بأنها من نسج خيالهم ، بل صاروا يضعون بين أيدينا مذاهب منمقة تتستر تحت رداء كاذب من الأدلة والبراهين العقلية ، دون أن تكون فى صميمها سوى مجرد أمشاج من الخرافات والأساطير ! وحسبنا أن ندقق النظر فى تلك المذاهب الميتافيزيقية ، حتى نتحقق من أنها لا تخرج عن كونها ملاحم شعرية يُعَبِّرُ أصحابها عن إحساسهم بالوجود أو شعورهم بالحياة . ولكن الموسيقى (فيما يزعم كارناب) قد تكون أقدر من الفلسفة على أداء هذه الوظيفة ، لأن الموسيقى مُجَرَّدَةٌ من كل عنصر موضوعى ، فهى تستطيع أن تعبِّر عن إحساسنا بالحياة بوسائل أنقى وأطهر . ولنضرب لذلك مثلا فنقول إن الفيلسوف حين يضع مذهباً واحدياً ، فإنه إنما يريد من وراء هذا المذهب الميتافيزيقى الخاص أن يعبر عن إحساسه بما فى الحياة من توافق أو انسجام ؛ ولكن من المؤكد أننا نجد فى موسيقى موزار **Mozart** تعبيراً أوضح وأعمق عن هذا الشعور نفسه . أما حينما يترجم الميتافيزيقى عن إحساسه بما فى الوجود من صراع أو مجاهدة أو بطولة ، بأن يقدم لنا مذهبا ثنائياً ، فإنه عندئذ إنما يُظْهِرُنَا بشكل قاطع على أن موهبة بتهوفن تنقصه ، فهو لا يملك من القدرة ما يستطيع معه أن يصول ويجول فى الميدان المناسب ! وهكذا يقرر كارناب أن الميتافيزيقيين إن هم إلا موسيقيون عَدِمُوا كل موهبة موسيقية ولكنهم يعوّضون عن هذا النقص بأن يتجهوا نحو مجال النظريات ،

من أجل إظهار براعتهم فى الربط بين الأفكار والمفاهيم ! فالميتافيزيقى مخلوق منحرف لا يستغل ذكاءه فى ميدانه الصحيح (ألا وهو العلم) ، فضلا عن أنه لا يتجه بحاجته إلى التعبير وجهتها الطبيعية فينصرف نحو الفن ، وإنما نراه يخلط بين النزعتين ، فيقدم لنا إنتاجا لا تستفيد منه المعرفة العلمية بشىء ، ولا ينطوى فى الوقت نفسه إلا على تعبير ناقص مُشَوَّه عن إحساسنا بالحياة[1]

بيد أن أصحاب هذا الرأى ينسون أو يتناسون أن الفلسفة ليست فنا ينشد التعبير ، وإنما هى دراسة عقلية تبغى المعرفة . حقا إن لكل مذهب فلسفى (كما لاحظ لالو وسوريو) تكوينه الإستطيقى الذى يجعل منه سيمفونية لها موضوعها وإيقاعها وانسجامها ووحدتها الزمانية ، ولكن هذه الصيغة الشكلية التى تسِمُ بطابعها كل مذهب فلسفى لا تُبرِّر الخلط بين العمل الفلسفى والعمل الفنى . وليس يرضى الفيلسوف أن يقال له إن مذهبه قطعة موسيقية رائعة أو ملحمة شعرية هائلة ، وإنما هو يريد دائما أن يقاس مذهبه بمقياس الحق لا الجمال ، وأن يحكم على فلسفته بمعايير الصدق والكذب ، لا بمعايير الحُسْن والقُبْح. فليس فى استطاعتنا إذن أن نُلحِقَ الفلسفة بالفن ، اللهم إلا إذا تصورنا أن كل تلك الأجهزة الفكرية التى يستخدمها الفيلسوف من أجل إظهارنا على الحقيقة إنْ هى إلا أقنعةٌ زائفة تُخْفِى وَرَاءها بَعْضَ المشاعر الذاتية والتجارب الخاصة . ونحن لا نَشُكُّ فى أن وراء « الفيلسوف » إنما يَكْمُن دائما « الإنسان » ، ولكن « الإنسان » لا يَعْنِى بالضرورة « الشاعرَ » أو « الفنَّانَ » ، بل هو قد يَعْنى أيضاً الباحثَ العقلىَّ الذى يواصل مخاطرته الروحية بأمانة وإخلاص ، محاولا أن يتفهم معنىٰ الكون وغاية المصير ، دون أن يقتصر على تنويع تجاربه أو تعديد خِبْراته أو استمْرَاء حياته . . .

---

(١) R. Carnap : "La Science et la Métaphysique" trad. franç, Paris, Hermann, 1944, p. 44.

الفصل السابع

بين الفلسفة والدين

٤٧ — إذا كان البعض قد شاء أن يجعل من الفلسفة شيئاً فى ذاته ، وكأنّ فى الإمكان أن يكون ثمّة تاريخ مجرد للمذاهب ، أو « تاريخ للعقل الخالص » على حد تعبير كانْت ، فربما كان من واجبنا أن نقرر على العكس من ذلك أنه ليس ثمة حد فاصل يسمح لنا بأن نعزل آراء الفلاسفة وأفكارهم ومذاهبهم عن جوِّهم الروحى وبيئتهم الأخلاقية ووسطهم الاجتماعى . حقا إننا قد نتوهم أن تاريخ الفلسفة إنْ هو إلا تاريخ مجرد للأفكار والمذاهب ، ولكننا لو أنعمنا النظر إلى تاريخ الفلسفة لتحققنا من أنه قد يكون من العسير ، إن لم يكن من المستحيل ، أن نفصله عن تاريخ غيره من أنْشطة الحياة الروحية الأخرى . فليس ثمة حدود حاسمة تفصل الفلسفة عن العلم أو الفن أو الدين أو الأخلاق أو السياسة ، بل هناك تداخُلٌ مستمر بين كل تلك الجوانب المختلفة من النشاط الحضارى ، بحيث قد لا يكون فى وسعنا أن ننسب إلى الفلسفة أى مظهر من مظاهر الاكتفاء الذاتى . هذا إلى أننا لو استقرَيْنَا تاريخ الفلاسفة ، لتحقَّقنا من أن ثمة فلاسفة كانوا علماء ، وآخرين كانوا مصلحين اجتماعيِّين (كأوجست كونت مثلا) ، وطائفه كانت تحترف مهنة التوجيه الأخلاقى (كالفلاسفة الرواقيين) وأخرى كانت تشتغل بالخطابة والوعظ (كالفلاسفة الكلبيين) . . إلخ . فلم يكن الفلاسفة جميعاً مفكرين انعزاليين يحترفون مهنة التفكير النظرى ، كما كان الحال بالنسبة إلى ديكارت أو كانْت ، بل لقد قام بينهم رجال دين ، وأهل جدل ، ودعاة ثورة ، ورجال سياسة . إلخ . وتبعاً لذلك فإن مكانة الفلسفة من

نفس كل فيلسوف قد اختلفت بحسب اتجاهه الفكرى العام ، فضلا عن أن قيمتها بالنسبة إلى كل عصر من العصور قد اختلفت بحسب موضعها فى صميم التنظيم العقلى العام لكل عصر على حدة[1] .

والواقع أن الفلسفة (كما لاحظ المؤرخ الفرنسى إميل بُوترو) قد نشأت فى جانب منها عن الدين ، فليس فى وسعنا أن نستبعد من عداد المذاهب الفلسفية كل تلك الفلسفات التى مزجت بين النظر العقلى والإيمان الدينى . حقا إن ما يميز الفلسفة عن الدين — كما يُقال عادة — هو استنادها إلى سلطة العقل وَحْدَه ، ولكن من المؤكد أن إيمان الفيلسوف الدينى كثيراً ما يتسلل إلى صميم تفكيره العقلى ، فلا يجد مؤرخ الفلسفة بدأً من أن يعترف بأن الفيلسوف قد صدر فى جانب من تفكيره عن أنوار الوحى . وما دام الفيلسوف إن هو إلا إنسان ، فليس بِدْعاً أن نراه يدخل فى صميم مذهبه العقلى عناصر كثيرة يرتدُّ بعضها إلى الدين ، وبعضها الآخر إلى العاطفة .هذا إلى أننا لو عدنا إلى تلك المشكلة الكبرى التى طالما أثارت الكثير من الخصومات حول علاقة الإيمان الدينى بالتفكير العقلى ، لوجدنا أن ما كان يُعَدُّ فى عصر ما من العصور مجرد عقيدة دينية لم يلبث أن استحال فى عصر آخر إلى مذهب فلسفى . والعكس صحيح أيضا ، فقد كان ديكارت يَعُدُّ لا مادية النفس بمثابة حقيقة فلسفية تَقْبَلُ البرهنة ، بينما نجد أن لوكْ لا يرى فى هذه القضية سوى مجرد حقيقة دينية . ولم تكن فكرة الحياة الأبدية فى الأصل سوى مجرد فكرة دينية ، ولكننا نجدها تستحيل على يد فيلسوف مثل اسبينوزا إلى مذهب فلسفى يقوم على أسس ميتافيزيقية ديكارتية . فليس فى وسعنا أن نستند إلى واقعة استقلال الفلسفة (فى العصور الحديثة) عن كل سلطة دينية ، من أجل الاقتصار على عرض آراء الفلاسفة

---

(١) E. Bréhier : «Histoire de la Philosophie» t. I. I., Alcan. 1938, pp. 8—9.

بوصفها مذاهب عقلية مجردة ، بل لا بد لنا من أن نحاول الربط بين كل مذهب فلسفى وبين الجوّ الروحى الذى تَنَسَّمَهُ صاحبُه ، حتى نستطيع عن هذا الطريق أن نفهم كل فلسفة فى داخل إطارها الحضارى ، فلا نرى فيها سوى مجرد محاولة من أجل تنظيم القيم تنظيما طبقياً يتلاءمُ مع حالة العلم ، والدين ، والفن ، والحياة الأخلاقية أو الاجتماعية ، فى بيئة كل فيلسوف على حدة .

حقاً إن الفلسفة لم تنشأ إلا يوم آمن الإنسان بقدرة العقل على المعرفة ، ولكن تطوُّرَ التفكير الفلسفى لم يلبث أن اقتاد الفلاسفة إلى إثارة مشكلة حدود المعرفة العقلية ، فنشأت من ذلك قضية استقلال الفلسفة ، وإلى أى حد يحق لها أن تمضى فى معالجة المشكلات الإلهية الغامضة ، ومسائل ما بعد الطبيعة المعقدة . ولئن يَكُنْ الكثير من الباحثين اليوم قد لا يجد أى موضع لإثارة مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين ، إلا أن مؤرخ الفلسفة الذى يحاول أن يقدم لنا صورة صادقة لتطور التفكير الفلسفى عبر التاريخ ، لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى أن يخوض فى وصف تلك العلاقات المركبة التى طالما جمعت بين التفكير الفلسفى والتفكير اللاهوتى . فإذا عرفنا أن الفلسفة لا زالت تحتل مكانه كبرى بين الدراسات الإنسانية التى يهتّم بها رجال الدين فى كل بقاع العالم ، وإذا تذكرنا أن عدداً غير قليل من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين لم يكونوا فى بداية عهدهم سوى مجرد علماء فى اللاهوت ، وإذا علِمْنا أيضاً أن بعض التيارات الفلسفية المعاصرة (كالحركة التوماسية الجديدة) لا تخرج عن كونها إحياء لبعض فلسفات العصور الوسطى ، أمكننا أن ندرك أهمية التعرض لدراسة مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين . ومهما كان من أمر تلك الحركات الإلحادية التى انتشرت فى بعض بلدان أوربا على أثر الحرب العالمية الثانية ، فإننا لن نستطيع أن نفهم جوهر الكثير من التيارات الفلسفية المعاصرة إن لم نبدأ أولا بدراسة التطورات الحضاريّة الأخيرة التى اختلفت على الروح الدينية فى تلك البلاد .

٤٨ — ولو شئنا أن نستعرض تاريخ العلاقات القائمة بين الدين والفلسفة منذ أقدم العصور حتى يومنا هذا ، لكان علينا أن نرتد إلى تلك الأساطير الدينية والخرافات السحرية التي ذهب الكثير من الباحثين إلى أنها كانت الأصل في نشأة التفكير الفلسفي . بيد أن فلاسفة اليونان الأقدمين لم يلبثوا أن تحققوا من أن تلك الأساطير الدينية لا تخرج عن كونها خيالات بشرية اصطنعها الناس (على صورتهم ومثالهم) لوصف الآلهة . ولعل هذا هو ما عناه إكسنوفان حينما كتب يقول : « إن الناس هم الذين استحدثوا الآلهة ، وخلعوا عليها هيئتهم وعواطفهم ولغتهم . ولو كان في وسع الثيرة أن ترسم لنا صورة لآلهتها ، لصورت لنا الآلهة ، على صورتها ومثالها ! ونحن نعرف كيف نسب هوميروس وهزيود إلى الآلهة ، كل ما هو موضع تحقير وملامة في نظر الناس » . فلم يشأ هذا الفيلسوف اليوناني القديم أن يخلع على الآلهة صفات البشر ، بل ذهب إلى تنزيه الله بوصفه عقلا محضاً كله بصر وكله فكر . وأما جماعة السوفسطائيين فقد استحلوا لأنفسهم التهكم على الآلهة والتندر على الأساطير الدينية ؛ وإن كان يروى عن بروتاغوراس أنه قال : « ليس في استطاعتي أن أعرف ما إذا كان الآلهة موجودين ، فإن أموراً كثيرة تحول بيني وبين تلك المعرفة ، لعل أهمها غموض المسألة وقصر الحياة البشرية » . ولكن على الرغم من أن كل فلاسفة اليونان تقريباً قد آمنوا بقدرة العقل ، فكانوا يعالجون كثيراً من المشكلات اللاهوتية بالأدلة المنطقية والبراهين العقلية ، فضلا عن أنهم لم يضعوا أمام العقل أى حد في الحكم على صفات الآلهة وأعمالهم وعلاقاتهم بالناس ، إلا أننا نلاحظ مع ذلك أن أفلاطون وأرسطو قد أخذا بالمعتقد التقليدى الذى كان ينسب الألوهية إلى السماء والكواكب ، كما أنهما قد حاولا أن يلتمسا في الكثير من الأساطير الدينية بعض آثار التفكير الفلسفي ، وكأنما هما قد أخذا على عاتقهما أن يوفقا بين الفلسفة والديانة الشعبية . ولم يلبث الرواقيون أن فطنوا إلى ما وراء الأساطير

والخرافات والطقوس الدينية من معان رمزية ، فحاولوا أن يفسروا الديانة الشعبية تفسيراً فلسفياً ، وذهبوا إلى أن سائر المعتقدات الدينية والطقوس الشعبية إن هى إلا صور متنوعة لحقيقة واحدة ، ما دام من شأن العقل الكلى أن يتجلى على أشكال عديدة مختلفة بحسب اختلاف عقول الناس(١) .

ثم جاء الأفلاطونيون الجدد بنظريتهم الميتافيزيقية فى « الواحد اللامتناهى » ، فذهبوا إلى أن الله عال على جميع الأشياء (بما فى ذلك العقل والحياة نفسها) ، ولكنهم رأوا فى الوقت نفسه أنه لا بد من إدخال نظام طبقى من الموجودات المتوسطة فيما بين الأشكال الدنيا والأشكال العليا من الوجود . وليست الديانة الشعبية فى نظرهم سوى هذا المجال الوسيط الذى ينقلنا من المحسوس إلى المعقول ، بفضل ما تنطوى عليه تلك الديانة من أساطير وتقاليد وطقوس وعبادات ورموز سحرية . . . الخ . فالآلهة الشعبية ، بوصفها كائنات ناقصة لا تخلو كثلنا من ضعف ، من شأنها أن تمد أيديها إلينا لكى ترفعنا نحو الإله الأسمى . ولا شك أن من بعض أفضال العبادات الشعبية على الإنسان أنها تحوله عن الاهتمام بالمحسوس من أجل الاتجاه به نحو اللامادى ، فهى بذلك إنما تؤدى دوراً فلسفياً هاماً فى العلو بالإنسان نحو العالم العقلى . ولكن المهم أن الفلسفة اليونانية فى عهد أفلوطين لم تلبث أن وقعت تحت تأثير الديانات الشرقية بفكرتها عن الخلاص أو النجاة ، فنشأت منذ ذلك الحين مشكلة تاريخية كبرى هى مشكلة العلاقة بين العقل والنقل ، ومدى تأثير المسيحية على الفلسفة . والواقع أن مجىء الوحى وانضمامه إلى العقل فى تقرير الحقيقة ، كان سبباً فى إثارة مشكلة جديدة لم يكن يعرفها رجال الفلسفة اليونانية ، فإن الديانة اليونانية لم تكن سوى ديانة طبيعية

---

(١) Emile Boutroux : «Science et Religion dans la philosophie contemporaine» Paris, Flammarion, 1947, pp. 5—7.

تقوم على النظر إلى الطبيعة والإنسان ، فى حين أن الديانة المسيحية قد بدت منذ البداية ديانة روحية فائقة للعقل ، فلم يكن بد من أن يتصدى أنصار هذه الديانة الجديدة للدفاع عن الإيمان وإثبات معقولية العقيدة المسيحية .

ولسنا نريد أن نستعرض سائر الآراء التى أدلى بها فلاسفة المسيحية من أجل التوفيق بين العقل والنقل ، ولكن حسبنا أن نشير إلى آراء ثلاثة منهم على الأقل ، ألا وهم القديس أوغسطين ، والقديس أنسلم ، والقديس توما الأكوينى . والأول منهم هو صاحب العبارة المشهورة : « العقل يسبق الإيمان ، والإيمان يسبق العقل ، وأنا أومن لكى أتعقل » . ومعنى هذه العبارة أنه لا بد للإنسان أن يمتحن الإيمان بعقله قبل أن يسلم به . فإذا ما ضمن صحة العقيدة الدينية التى فحصها مبدئياً ، كان عليه أن يسلم بالأسرار التى تتضمنها مجرد تسليم ، ثم تجىء بعد ذلك مرحلة التعقل الفلسفى للدين ، فيرتفع الإنسان من مرحلة الإيمان الساذج إلى مرتبة فهم هذا الإيمان وتعقل معتقداته . ولعل هذا هو ما عناه أوغسطين حينما قال فى عبارة أخرى له : « معاذ الله أن يكون خضوعنا لما يعلمه الإيمان ، حائلا دون التماس علة الإيمان ، لأنه لولا العقل لما كان فى وسعنا أن نؤمن . » — وأما الرأى الذى ذهب إليه القديس أنسلم فهو أنه ليس فى وسع العقل بمفرده أن يصل إلى تلك الحقائق التى يقدمها لنا الوحى ، مهما كان من دقة بحثه ، وصحة برهانه . وتبعاً لذلك فإن الحقائق الدينية لابد من أن تكون هى نقطة البدء فى بحثنا . ولكن من الخطأ البالغ — مع ذلك — أن يقتصر المرء على الإيمان الساذج الذى لا أثر فيه للفهم والتعقل ، فان فى استطاعة العقل أن يبرهن على صحة أعقد المسائل الدينية وأكثرها غموضاً . وإذن فان العقيدة — فى نظر أنسلم — ليست سوى قوة يستعين بها العقل من أجل فهم حقائق الكون فهماً عقلياً . وأما القديس توما الأكوينى فإنه

يذهب إلى أنّ العقل والوحى وسيلتان من وسائل المعرفة ، وهما قد صدرا عن أصل واحد مشترك ، فإن الله هو الذى أودع العقل فى الإنسان ، وهو الذى أعلن للناس حقائق الوحى . ولما كانت « الحقيقة لا يمكن أن تتعارض مع الحقيقة ، لأن القضيتين المتناقضتين لا بد أن تكون الواحدة منهما صادقة بالضرورة ، والأخرى كاذبة بالضرورة » ، فان الحقيقة لا بد من أن تكون واحدة . وإن كانت كذلك ، فقد لزم أن يكون العقل والإيمان سبيلين يؤديان إلى تلك الحقيقة الواحدة . ولكن الإنسان لا يستطيع أن يصل عن طريق العقل وحده إلى كافة الحقائق الدينية ، لأن بين هذه الحقائق ما يمتنع على العقل الوصول إليه ، فلا بد من أن ينضاف الوحى إلى العقل حتى يتسنى للإنسان إدراك تلك الأسرار الفائقة للعقل . وإذن فان العقل والنقل ليسا نقيضين ، بل هما يمثلان خطوتين متتاليتين تكمل الواحدة منهما الأخرى فى مجال المعرفة . وليس للإنسان محيص عن الوحى يكمل به قواه الطبيعية الناقصة العاجزة بذاتها عن الوصول إلى الحقائق العليا . حقاً إن فى استطاعة العقل أن يتوصل إلى إثبات وجود الله ووحدانيته وخلود الروح ، ولكن ثمة حقائق أخرى هى دون ~~متناول العقل ، كالتثليث والخلق فى الزمان ... الخ~~ ومعنى هذا أن هناك حقائق يستطيع العقل بالاشتراك مع الوحى أن يتوصل إلى معرفتها ، فى حين أن ثمة حقائق أخرى يختص بها الوحى ، فلا يكون فى وسع العقل أن يرقى إلى فهمها . ولكن فى كلتا الحالتين ينبغى أن تكون حقائق الإيمان — فيما يرى القديس توما الأكوينى — أول ما نصدق به .

٤٩ — ... من كل ما تقدم يتبين لنا أنه إذا كانت الروح اليونانية لم تفكر يوما فى تحديد نطاق العقل ، ولم يخطر على بالها يوماً أن للمعرفة البشرية حدوداً وقيوداً تحول دون امتدادها إلى كل شىء ، أو تطاولها على شتى صنوف

المعرفة ، فإن الروح المسيحية التى سادت فى العصور الوسطى قد أخذت تنادى بقصور العقل البشرى عن الإحاطة بالكثير من مسائل ما بعد الطبيعة ، حتى لقد خضعت الفلسفة للدين خضوعاً تاماً فى القرن الثالث عشر الميلادى ، بدليل انتشار العبارة اللاتينية المشهورة القائلة بأن « الفلسفة إن هى إلا خادمة لعلم اللاهـوت » . "philosophia ancilla theologiae" . ولم يختلف موقف فلاسفة الإسلام من مشكلة العقل والنقل عن موقف فلاسفة المسيحية : فقد ذهب قوم منهم إلى أن النظر العقلى المستقل عن الوحى لا يعد سبيلاً مشروعاً لمعرفة الشئون الإلهية ، بينما ذهب آخرون إلى أن ثمة ديناً عقليا هو فوق الأديان جميعاً ، فحاولوا أن يعمدوا إلى استنباطه بطريقة عقلية خالصة . . . إلخ . ولئن كان معظم فلاسفة الإسلام قد حاولوا التوفيق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة الإسلامية ، إلا أننا نلاحظ أن كثيراً من علماء الكلام كانوا يعوّلون على العقل أكثر مما كانوا يعوّلون على نصوص القرآن ، حتى لقد ذهب بعض مؤرخى الفكر الإسلامى إلى القول بأن المتكلمين هم فلاسفة الإسلام الحقيقيون . وآية ذلك أن بعض هؤلاء المتكلمين قد نادوا بوجود شريعة فطرية عقلية تسبق الوحى ، وهذه الشريعة النابعة من فطرة العقل البشرى هى التى جعلت من المعتزلة فلاسفة عقليين يسلمون بوجود ديانة عقلية ، وينادون بأن المعارف كلها معقولة بالعقل ، واجبة بنظر العقل[1]

بيد أن هذه النزعة العقلية التى اصطبغت بها بعض الحركات الكلامية لم تلبث أن استهدفت لحملة عنيفة من جانب الإمام الغزالى الذى حمل بشدة على كل المذاهب الفلسفية والكلامية ، بحجة أن أصحابها قد وقعوا فى الكثير من

---

(١) الشهرستانى : كتاب « الملل والنحل » طبعة لندن ١٨٤٦ م ، ص ٤٠ — ٤١ ، ص ٥٥ .

التناقض والعجز والتهافت فى محاولتهم إقامة العقائد الدينية على أساس عقلى صرف . والظاهر أن الغزالى قد فطن إلى أن المشكلة الدينية لا يمكن أن تحل عن طريق العقل ، وإنما هى تتطلّب ذوقاً باطنياً يستطيع المرء عن طريقة أن ينفذ إلى جوهر الحقيقة الدينية . ومن هنا فقد اصطبغ تفكير الغزالى بصبغة صوفية جعلته يقرر أن المعرفة لا تتهيأ للموجود البشرى إلا بنور يقذفه الله فى قلب المؤمن . ولم يكتف الغزالى بالدعوة إلى « إلجام العوام عن علم الكلام » ، بحجة أن النظر العقلى فى أمور الدين بحر عظيم ينبغى ألا ينزله العامى ، وإنما نراه يبالغ فى تقرير عجز العقل عن الإحاطة بأسرار العالم الروحانى فيقول « إن حقيقة الخالق أمر بعيد عن مقدرة العقل ، لأنه كيف يستطيع الجزء أن يرى الكل ؟ هل تستطيع الكبد فى جسم الإنسان مثلا أن تحيط إدراكا بحقيقة شكل الإنسان الخارجى وهى جزء داخل فيه ؟ إن كل ما تدركه الكبد هو وجود تلك المواد التى تمر بها كل يوم فتحولها إلى إفرازات دون أن تدرى من أين جاءت ولا أين تذهب . العقل أيضاً يرى الأحياء كل يوم تدور دورتها دون أن يدرى من أين جاءت ، ولا إلى أين تذهب . فالحقيقة العقلية أو العلمية لا تتجاوز الكائنات التى تمر بالحواس ؛ ومن يحمّل العقل أكثر من قدرته ، فهو إنما يريد منه المستحيل ، كمن يطلب إلى الكبد مضغ الطعام » .

وإن ابن خلدون ليتفق فى هذا مع الإمام الغزالى ، لأنه يرى أن كل من حاول أن يحيط بالله تعالى وصفاته ، فقد عجز وأخطأ ، لأنه هو نفسه ذرة من ذرات الوجود ، فكيف تحاول الذرة أن تحيط بالكل ؟ حقا « إن العقل (على حد تعبير ابن خلدون) ميزان صحيح ، فأحكامه يقينية لا كذب فيها ؛ غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة ، وحقيقة النبوة ، وحقائق الصفات الإلهية ، وكل ما وراء طوره ، فإن ذلك طمع فى محال . ومثال ذلك

مثال رجل رأى الميزان الذى يوزن به الذهب ، فطمع أن يزن به الجبال . فهذا لا يُدْرَك على أن الميزان فى أحكامه غير صادق ، لكن العقل قد يقف عنده ، ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وصفاته ، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه . وتفطن فى هذا الغلط من يقدِّم العقل على السمع فى أمثال هذه القضايا ، وقصور فهمه واضمحلال رأيه . فقد تبين لك الحق من ذلك . وإذا تبين ذلك فلعل الأسباب إذا تجاوزت فى الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا ، خرجت عن أن تكون مدرَكةً ، فيضل العقل فى بيداء الأوهام ويحار وينقطع »[1] . ولا يكتفى ابن خلدون بأن يؤكد عجز العقل عن إدراك أسرار الإيمان ، بل إننا لنراه يوغل فى النزعة الحسية إلى الحد الذى يقرر معه استحالة البرهنة على شىء لايشهد له الحس ، لأن المعرفة عنده إنما تُكتسب عن طريق الإدراك الحسى ، والعقل يصدُق فى تفكيره متى انصب على الجزئيات ، ويكتسب اليقين عن هذا الطريق وحده ، فإذا تجاوز العقل هذا الميدان عجز عن الإحاطة بالكائنات وعللها البعيدة .

وليس فى وسعنا أن نسترسل فى استعراض آراء مفكرى الإسلام فى علاقة الفلسفة بالدين ، وإنما حسبنا أن نقرر أنَّ معظم هؤلاء المفكرين قد ذهبوا إلى ضرورة تحديد نطاق العقل ، وتقديم حقائق الوحى على ظنون الفلاسفة ، والاعتراف بأن الوحى قد كفى الإنسان عناء البحث الطويل الشاق .

ولعل من هذا القبيل مثلا ما أورده أبو حيان التوحيدى على لسان أحد الفلاسفة من أنه قال : « لو كان العقل يُكتفى به لم يكن للوحى فائدة ولا غناء ؛ على أن منازل الناس متفاوتة فى العقل ، وأنصباءهم مختلفة فيه ،

---

(١) ابن خلدون : « المقدمة » ، طبعة القاهرة ، سنة ١٩٣٠ ، فصل فى علم الكلام ، ص ٣٨٦ .

فلو كنا نستغنى عن الوحى بالعقل كيف كنا نصنع ، وليس العقل بأسره لواحد منا ، وإنما هو لجميع الناس » . [(١)] ولكن التوحيدى نفسه يعود فيقرر فى موضع آخر أن « التوحيد » فى الشريعة لم يَصْفُ من شوائب الظنون وأمثلة الألفاظ ، بينما نراه يصفو من كل هذه الرموز البشرية القاصرة فى الفلسفة » [(٢)] . ومعنى هذا أن التفكير الفلسفى قد يكون أقرب إلى إدراك حقيقة « التوحيد » من كل ما اعتاد الأوائل أن ينسبوه إلى الذات الإلهية . ومع ذلك ، فإن « ما ينطق به الناموس ، قريب مما يسنح فى النفوس . » ، فليس ثمة تعارض بين الحكمة والشريعة ، مادامت الفلسفة هى صورة النفس ، والديانة هى سيرة النفس . . . وكما قال أحد الصوفية : إن النُّقُبَ كثيرة ، والعروس واحدة . » [(٣)]
بل لقد ذهب بعض فلاسفة الإسلام من أمثال ابن رشد إلى أن الشرع نفسه قد أوجب النظر في الموجودات بالعقل ، وأن مقصد الحكماء هو بعينه المقصد الذى حثنا عليه الشرع ، بدليل قول الله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار ؛ أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض . . . » . ولكن هذا الرأى اقتاد أصحابه إلى العمل على تأويل القرآن بما يتفق مع مرامى الحكمة النظرية ، بدعوى « أن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له » . وتبعاً لذلك فقد راح ابن رشد يوفق بين الحكمة والشريعة ، على الرغم من كل خلاف ظاهرى بين آراء الفلاسفة ونصوص القرآن ، فكان يتأوّل كل مايخالف ظاهر الشريعة وفقا لقانون التأويل العربى . وهكذا انتهى ابن رشد إلى القول بأن « الحكمة صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة ، وهما المُصْطَحِبَتَان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر

---

(١) انظر « المقابسات » لأبى حيان التوحيدى ، طبعة القاهرة ، حسن السندوبى ، ١٩٢٩ ، ص ٤٩ - ٥٠ (مقدمة الناشرة العربية) .

(٢) المرجع السابق : ص ٢٥٧ .

(٣) المرجع السابق : ص ٣٠٠ .

والغريزة » . ولا شك أن مثل هذا الرأى (كما لا حظ بعض مؤرخى الفلسفة فى الإسلام) من شأنه أن يجعل الصدارة للفلسفة على الدين ، مادمنا سنجبر الدين على ألا يصطدم بالفلسفة إطلاقاً ، وما دام ثمة تسليم ضمنى بأن الفلسفة هى أسمى صورة من صور الحق ، وأنه لا بد من تأول كل نصوص قرآنية تخرج فى ظاهرها على المعرفة البرهانية . ولعل هذا هو ماعناه دى بور حينما كتب يقول : « ولكن يبدو على هذا الرأى مظهر من الإلحاد ، فالدين الحق لن يرضى بأن يقر للفلسفة بالمكان الأول فى بيان الحقائق . وكان طبيعيا أن يحاول متكلمو الغرب كما حاول إخوانهم فى المشرق أن ينتهزوا الفرص ، فلا يقر لهم قرار حتى ينزلوا الفلسفة ، فيجعلوها خادمة لعلم الكلام » [1] .

٥٠ — وأما فى عصر النهضة فقد حدثت ثورة فلسفية كبرى أدت إلى استقلال الفلسفة عن اللاهوت ، خصوصاً وأن مفكرى هذا العصر من أمثال نيقولا دى كوزا : Nicolae de Cusa ، وجيوردانو برونو G. Bruno ، وكامبانلا Campanella قد أعلنوا بمذاهبهم الجديدة ثورتهم على الماضى ، وانفصالهم عن أرسطو ، وتمردهم على الفلسفه المدرسية التقليدية . حقا لقد اقترنت حركة النهضه بظهور الإصلاح الدينى ، وانبثاق فجر الكشوف العلمية ، ولكن من المؤكد أن إحياء التراث اليونانى القديم من جهة ، وقيام بعض النزعات الشكيه من جهة أخرى قد عملا أيضاً على ازدهار الفلسفة واستقلال التفكير الفلسفى عن الإيمان الدينى . ونحن نجد أن مفكراً مثل مونتنى Montaigne يعرّف الفلسفة بقوله إنها هى الشك بعينه ، ويجعل من التفلسف عملية تساؤل مستمرة عبّر عنها بعبارته الخالدة : « ماذا عساى عارف ؟ » (Que Sais-je) .

---

(١) دى بور : « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » ترجمة محمد عبد الهادى أبى ريدة سنة ١٩٣٨ ، ص ٢٦٧ .

وعلى الرغم من أن مونتنى يعترف بأننا قد خُلِقنا لكى ننشد الحقيقة ونسعى فى إثرها ، إلا أنه يضيف إلى هذه العبارة أن امتلاك الحقيقة هو دون متناولنا ، لأنه يستلزم قدرة أعظم مما نمتلكه نحن البشر الضعفاء ! ولم يلبث بيكون وديكارت أن أعادا إلى الفلسفة استقلالها ، بعد أن صرحا بضرورة وضع الدين خارج نطاق الأنظار العقلية فكان قيام الفلسفة الحديثة رهناً بانفصالها عن علم اللاهوت ، واستقلالها عن الروح المدرسية . ولكن على الرغم من أن بيكون قد ذهب فى كتابه « مكانة العلوم وتقدمها » إلى القول بأننا « إذا أردنا أن نطبق على العقل البشرى أسرار الديانة الإلهية ، فإن كل جهودنا لا بد من أن تذهب أدراج الرياح . وإذن فَلْنُعْطِ للدين ما للدين » ، إلا أننا نراه فى موضع آخر يعود إلى التقريب بين الفلسفة والدين فيقول : « إن قليلا من الفلسفة قد يتجه بعقل المرء نحو الإلحاد ، وأما التعمق فى التفلسف فإن من شأنه بالضرورة أن يقتاد عقول الناس نحو الدّين » . وهذا ديكارت نفسه يقرر فى كتابه « المقال عن المنهج » أنه ينبغى لنا ألا نتقبل شيئا على أنه حق ما لم نتبين ببداهة العقل أنه كذلك » ، ولكنه يعود فيقول فى كتابه « مبادئ الفلسفة » : « إن من واجبنا أن نتخذ لنا قاعدة معصومة أن ما أوحى به الله هو أوثق بكثير من كل ماعداه » . ويمضى ديكارت إلى حد أبعد من ذلك فيقول « إن ثمة حقائق اختص بها العقل الإنسانى ، ففى وسعه أن يستعمل فيها بمطلق حريته ما آتاه الله من قوى وملكات ، وتلك هى حقائق الفلسفة . أما حقائق التنزيل التى هى موضوع علم اللاهوت ، فإنه ليس فى وسع الإنسان أن يخوض فيها اللهم إلا بنعمة إلهية خارقة للطبيعة » .

وأما الفيلسوف الألمانى كانت فقد فصل بين الفلسفة والدين فصلا مطلقا ، بحجة أن كل المحاولات التى تبذل من أجل استخدام العقل استخداماً نظرياً

فى دائرة اللاهوت إن هى إلا محاولات عقيمة لاتجدى بطبيعتها شيئاً ، ولا توصل فى النهاية إلى نتيجة عقلية مقبولة . ونحن نعرف كيف حاول كانت فى كتابه « نقد العقل الخالص » أن يبين لنا استحالة البرهنة على وجود الله أو البرهنة على عدم وجوده ، لأن هذه القضية تخرج عن دائرة التجربة الممكنة ، فهى بالتالى تعدو حدود المعرفة البشرية بأسرها . حقا لقد عاد كانت إلى فكرة الله فى كتابه « نقد العقل العملى » ، ولكنه لم يقحم بذلك الدين فى نطاق الفلسفة ، بل هو قد اقتصر على افتراض وجود الله ، بوصفه مسلمة أخلاقية ضرورية تستلزمها طبيعة مذهبه الأخلاق . ولكن كانت يعود فيقرر فى مقدمة الطبعة الثانية لكتابه « نقد العقل الخالص » أنه لم يعمد إلى القضاء على المعرفة الميتافيزيقية التوكيدية إلا لكى يخلى السبيل أمام « الإيمان » . فلم تكن الاعتبارات الدينية غائبة عن ذهن كانت حينما وضع دعائم مذهبه النقدى ، بل هو قد أراد منذ البداية أن يلتمس للإيمان أسساً قوية يستطيع عن طريقها أن يوفق بين ملكوت الطبيعة وملكوت الحرية الأخلاقية . ولا شك أن التربية الدينية التى تلقاها كانت منذ صباه هى التى أملت عليه احترام القانون الأخلاق ، والدعوة إلى ضرب من الإيمان العقلى ، دون التقيد بأى طقوس أو فرائض دينية .

فإذا ما انتقلنا إلى هيجل ، ألفينا أنه يضع الدين جنباً إلى جنب مع الفن ، فيقرر أنه فن باطنى يصور لنا الحقيقة الإلهية من الداخل عن طريق الشعور الباطنى ، فى حين أن الفن بطبيعته إنما يمثل لنا الحقيقة الإلهية فى صورة خارجية عن طريق الشعور الجمالى . حقا إن الدين هو الابن الطبيعى للفن لأنه يقوم مثله على الخيال والعاطفة ؛ ولكن الفارق بين الدين والفن أن الدين يقيم ضرباً من التعارض بين الطبيعة والله ، فى حين أن الفن يحاول دائماً أن يوحد بين ما هو طبيعى وما هو إلهى . فالدين إنما يقوم على الثنائية : لأنه يتصور الله على أنه

موجود خارجى بالقياس إلى كل من الكون والبشرية ، مادام الله هو الموجود المتعالى الذى يسمو بطبيعته فوق العالم ، ولكن الروح البشرية لاترى فى الثنائية سوى حالة مؤقتة ، فهى لابد من أن تجد نفسها مضطرة عن طريق الفلسفة والعلم إلى أن ترد الثنائية المؤقتة إلى الوحدة . ولما كان الدين والعقيدة لا يخرجان عن كونهما مجموعة من الرموز التى تقوم على الخيال ، فإن الروح البشرية لايمكن أن تجد فيهما شفاء ومغنما . هذا إلى أن الروح تتصف بالحرية ، فهى لا تستطيع أن تقنع بالدين الذى يريد أن يفرض عليها من الخارج مجموعة من العقائد ، كما أنها لا يمكن أن تتقبل فكرة الله بوصفه مجرد سلطة خارجية تتعارض مع شعورها بالحرية . وتبعاً لذلك فإن الروح إنما تنزع نحو الفلسفة ، لأنها عندئذ إنما تحقق حريتها وشعورها بذاتها وخضوعها لنفسها ، فلا يكون ثمة شىء خارجى بالقياس إليها ، ولا يكون ثمة ما يتعارض مع حريتها . وهكذا يخلص هيجل إلى القول بأن الفلسفة هى الفكر نفسه وقد ارتد إلى نفسه ، ونفذ إلى صميم ذاته ، فاستطاع أن يتحقق من أنه هو الذى يكوّن ماهية الأشياء . وإذا كان هدف الفيلسوف هو الشعور بالمطلق ، فذلك لأن المطلق باطن فى الشعور ، أو هو الشعور نفسه بوصفه الحقيقة الوحيدة التى لا يوجد خارجها شىء . وتبعاً لذلك فقد أراد هيجل أن يعلو على سائر الأديان وسائر الفنون ، لكى يتوصل إلى « المطلق » من خلال فلسفته الواحدية التى أراد لها أن تذيع علينا سر الوجود .

أما الفيلسوف الدنمركى كيركجارد (الذى نعده الأب الروحى لسائر فلاسفة الوجود) ، فقد أراد أن يهاجم الهيجلية ويعارض الفلسفة ، لكى ينتصر للوجود ويدافع عن التجربة الدينية . وإذا كان كيركجارد قد حمل بشدة على كل حكمة عالمية (أو كل فلسفة) ، فذلك لأنه ارتأى أنها هى التى تحول بيننا وبين رؤية

ما يمتد أمام أبصارنا من آفاق لامتناهية . حقاً إن الرجل الغنى الذى يمضى فى الظلام راكباً سيارته لا بد من أن يرى فى ضوء المصابيح ما لا يراه الرجل الفقير الذى يسير على قدميه ، ولكن من المؤكد أنه لن يرى تلك النجوم المتألقة التى تلمع فى السماء من فوقه ! والواقع أن فعل التفكير فى نظر كيركجارد إنما يعنى الانصراف عن الوجود ، فالفيلسوف الذى ينجح تماماً فى تحقيق مهمة التفكير إنما يصل فى خاتمة المطاف إلى حالة خواء يكاد فيها أن يكف عن الوجود ! وقد سبق لنا أن رأينا كيف أقام كيركجارد ضرباً من التعارض بين « الفكر » و « الوجود » ، فليس بدعا أن نراه يحمل على الفلسفة ، ويشتط فى الحكم على سائر المذاهب العقلية التى تريد فهم الإيمان أو تبرير الدين أو تفسير الحقيقة الدينية . وحجة كيركجارد فى ذلك أن الإيمان يتطلب من المرء أن يتخلى عن عقله ، وأن المسيحية هى على النقيض تماماً من كل نظر عقلى ، كما أن الإيمان بطبيعته لا بد من أن يكون طاهراً نقياً خالياً من كل معرفة ! وليس الله فى نظر كيركجارد فكرة نبرهن عليها ، بل هو موجود نعيش فى علاقة معه . ومعنى هذا أن وجود الله إنما يثبَتُ عن طريق الصلاة ، لا عن طريق الأدلة العقلية . وكل محاولة يراد بها جعل المسيحية ديانة معقولة لا بد من أن تؤدى فى نظر كيركجارد إلى القضاء عليها تماماً : لأن الإيمان لا يحتاج إلى برهان ، إن لم نقل بأن البرهان هو الخصم اللدود للإيمان . وهكذا نجد أن كيركجارد قد انتصر للدين على الفلسفة ، باعتبار أن الدين خبرة حية ووجود حقيقى ، فى حين أن الفلسفة نظر عقلى ومذهب موضوعى(١) .

---

(١) Cf. E. Gilson : « L' Etre et L' Essence », Vrin, 1948 Ch. IX p. 247.

٥١ — وما دمنا قد أشرنا إلى نظرية أحد أئمة التفكير المسيحى البروتستانتى فى الصلة بين الدين والفلسفة ، فقد يكون فى وسعنا أيضاً أن نتوقف قليلا عند نظرية أحد أئمة الفكر المسيحى الكاثوليكى المعاصر فى الربط بين الفلسفة والدين ، ألا وهو المفكر الفرنسى موريس بلوندل Maurice Blondel (١٨٦١ — ١٩٤٩) . وهنا نجد أن بلوندل يريد أن يحذرنا من خطر الوقوع فى ذلك التطرف الذى طالما استهدفت له الفلسفة حينما أرادت أن تجعل من نفسها « سيدة » متسلطة على الحكمة ، بدلا من أن تكون مجرد « خادمة » طيعة لها : تحبها وتخدمها وتتعلق بها . ومعنى هذا أن علينا أن نعيد إلى الفلسفة روحها الأولى ونزعتها القديمة ، فنهيب بها أن تعود إلى تواضعها الأصلى ، وندعوها إلى أن تحذر كل تطرف عقلى ، ونتطلب منها أن تعترف بقصورها الطبيعى ، ونضطرها إلى أن تحدد ينابيعها الخاصة وحدودها الذاتية ، ونلزمها بأن تتعرف على مطالبها وحاجاتها ورغباتها وآمالها . . . ولن تقوم للفلسفة قائمة اللهم إلا إذا ضمنا لها أن تبقى بمنأى عن شتى النزعات الخاطئة التى تريد أن تخلع عليها سلطة خاصة أو قدرة ذاتية ، وكأنما هى تتمتع باكتفاء ذاتى تستطيع معه أن تحيا منفصلة عن سائر ضروب النشاط البشرى . حقا إن للفلسفة قيمة حضارية كبرى بوصفها علماً عقلياً ، وحياة روحية ، وفكراً حيا ، وثقافة خصبة ، ولكن التفكير الفلسفى لا يخرج عن كونه مظهراً من مظاهر الحضارة الانسانية ، أو رافداً من الروافد العديدة التى تغذى المجرى الأصلى لنهر الحضارة . وإذا كان للفلسفة دور كبير تضطلع به فى تاريخ الحضارة العامة، فذلك لأنها تظهرنا على أن الفكر الانسانى قاصر بالضرورة ، وبالتالى فإنها تدعونا إلى أن نتجه نحو الواقع الحى الذى نستطيع أن ننتزع منه نوراً يرشدنا نحو غايتنا القصوى فى الحياة . وعلى ذلك فإن الفلسفة هى التى تحول دون تأليه الفكر لنفسه ، وهى التى تظهرنا

على ضعف النظر العقلى وقصوره ، وهى التى تصرفنا إلى الكشف عن مطالب الحياة العملية وارتياد مسالك الفعل ، فتمهد بذلك السبيل للإيمان [1] .

وإذا كان البعض قد تصور أنه لا بد للفلسفة من أن تستقل بذاتها ، وتكتفى بنفسها ، وكأنما لا بد لها من أن تقوم « فى ذاتها » ، فإن بلوندل يقرر على العكس من ذلك أن الفلسفة لا تستطيع أن تنهض بتفسير كل شىء ، لأنها تشتمل فى باطنها على هوة فارغة لا بد من أن تجىء قوة أخرى فتسدها وتتكفل بملء فراغها . . . ومهما كانت درجة التقدم التى قد تحرزها بعض المذاهب الفلسفية ، فإنها لا يمكن أن تصل إلى الحالة التى تصبح عندها مكتفية بذاتها ، قادرة وحدها على أن تقدم لنا النور الضرورى لتوجيه فكرنا وتحديد غايتنا . وتبعاً لذلك فإن بلوندل يريد للفلسفة أن تلتزم حدودها الخاصة ، فلا تزعم لنفسها الحق فى الانفصال عن الدين ، ولا تدعى أن لها حدوداً ثابتة تجعل منها مملكة مستقلة قائمة بذاتهـا . وليس أمعن فى الخطأ من أن يزعم بعضهم أن كل شىء قد قيل : فإن شيئاً من هذا لن يحدث يوماً ، ما دام نطاق الفكر الفلسفى لا بد من أن يبقى مفتوحاً دائماً ، على الرغم من تلك المذاهب الفلسفية التى تريد أن تُغلق الفلسفة على ذاتها .

لقد قال برتلو Berthelot : « إنه لم يَعُدْ هناك سر » ، بينما ذهب جِيُو Guyau إلى أن الدين صائر حتما إلى الزوال ، وأن المستقبل سوف يشهد أكيداً نزعة لا دينية خالصة ؛ ولكن تاريخ الفلسفة — فيما يقول بلوندل — سوف يثبت لنا مرة أخرى أن الفكر الانسانى لن يستطيع أن يصيب نجاحا مطلقا فى سبيله إلى كشف الحقيقة ، وأنه ليس من حق الفيلسوف أن يغلق بابه على نفسه ، مدعياً أن لفلسفته استقلالا كاملا . وإذا كان أنصار فكرة التقدم

---

(١) M. Blondel « La Pensée », Alcan, 1934, t, II. pp. 206—207.

يريدوننا على أن نتصور عصراً ذهبياً يمكن أن يتحقق فيه حلم الفلسفة بالاستقلال التام ، فإن من واجبنا (فيما يرى بلوندل) ألا نُؤْخَذَ بهذا الوهم الكاذب ، لأن القصور الذى ينطوى عليه الفكر الانسانى ليس بظاهرة ثانوية عارضة ، وإنما هو حقيقة جوهرية ثابتة تدخل فى صميم تكوين العقل البشرى . . . ومعنى هذا أنه لما كان الفكر بطبيعته ناقصاً ، فإنه لن يكون فى وسعنا يوما أن نتوصل إلى إقامة «فلسفة قاطعة» تكون بمثابة عالم كامل من الماهيات الثابتة والتصورات المطلقة . وهكذا نجد أنه لا بد لنا من أن نربط الفلسفة بغيرها من مظاهر الحياة الروحية للبشرية (بما فى ذلك الدين) ، ما دام من المستحيل أن تكون ثمة « فلسفة فى ذاتها » : philosophie en soi .

حقا إن الانسان قد يتوهم أنه يستطيع أن يجد فى ذاته وبذاته كل الحقيقة الضرورية اللازمة لتوجيه حياته ، ولكن النور الذى لا بد من أن يرشدنا فى طريق حياتنا لا يمكن أن يكون هو نور العقل وحده . وما أصدق القديس أوغسطين حينما يصف قصور العقل البشرى فيقول : « إن من يبدو له أنه قد شارف النهاية ، إنما هو فى الواقع لم يكد يعدو مرحلة البداية » . ألا تظهرنا التجربة على أنه بمجرد ما تحاول الفلسفة أن تستقل بذاتها وتكتفى بنفسها ، فإنها سرعان ما تستحيل إلى مذهب عقيم مشوّه لا يكفى لتوجيه حياتنا ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن الفلسفة تثير — بمقتضى حقها الطبيعى المشروع — كثيراً من المسائل الحيوية المتعلقة بمعنى الحياة وغاية المصير ، ولكنها — وإن حددت مضمون هذه المسائل — تظل دائماً عاجزة عن القيام بحلها حلا نهائياً ، لأنها لا تستطيع بمفردها أن تفصل فى تلك المشكلات الكبرى التى تعدو حدود العقل البشرى . وتبعاً لذلك فإن موريس بلوندل يهيب بالدين ، لأن الدين فى نظره هو الذى يأخذ بيد الفلسفة فى فهمها لمعنى الكون وسر الوجود وغاية المصير .

وليس معنى هذا أنّ بلوندل يريد أن يَزُجّ باللاهوت فى نطاق الفلسفة ، أو أنه يريد أن ينكر على الفلسفة أصالتها الشخصية وقدرتها الخاصة وقيمتها الحقيقية فى دراسة مشكلة المصير البشرى ، وإنما كل ما هنالك أنه يريد للفلسفة أن تكون على استعداد دائماً لتلقّى سائر الأنوار التى تجىء للعقل من قبل الإيمان . وبعبارة أخرى يقرر بلوندل أن على الفلسفة دائماً أن تفتح أبوابها لكل مامن شانه أن يساعدها على حل مشكلاتها وتفهم معضلاتها . فليس فى استطاعة الفيلسوف أن يَصْرِف النظر عن الدين ، أو أن يقف منه موقف الحياد ، ما دام من شأن الفلسفة أن تهتم بدراسة المشكلة الكلية الشاملة للوجود والفكر والحياة ؛ بل لابد للمشكلة الدينية من أن تدخل فى صميم الدراسة الفلسفية ، بوصفها تلك المشكلة الجوهرية التى قد تعيننا على تفهم ديناميكية النشاط البشرى نفسه .

ولسنا هنا بمعرض الحديث عن « فلسفة الفعل » على نحو ما عرضها لنا موريس بلوندل ، وإنما حسبنا أن نقرر أن هـذا الفيلسوف المسيحى لم يخلط فى مذهبه بين العقل والنقل ، ولكنه أراد أن يبين لنا أن فى استطاعة الفلسفة أن تقتادنا إلى تقرير وجود « مبدأ فائق للطبيعة » دون حاجة إلى استلهام أنوار الوحى . فلم يكن قصد بلوندل أن يقحم الدين على الفلسفة ، وإنما كان قصده الوصول إلى إثبات « ما فوق الطبيعة » بالاستناد إلى المنهج الباطنى الذى تأخذ به الفلسفة الطبيعية . فليس من تناقض بين الفلسفة والدين ، لأنه ليس بصحيح أن الواحد منهما يؤمن بمبدأ باطنٍ صرف ، فى حين أن الآخر يؤمن بمبدأ مُتَعَال محض ، بل الصحيح أن الديانة الفائقة للطبيعة إن هى إلا صرخة طبيعيّة تتردّدُ أصْدَاؤها فى أعماق الضمير . وتبعاً لذلك فإن بلوندل لا ينسب إلى الفلسفة موقفاً وسطاً بين العلم والدين ، وكأنما هى تدرس طائفة من الموضوعات الخاصة التى تحتل مركزاً وسطاً بين الوقائع العلمية والوقائع الدينية ، وإنما هو ينسب

إلى الفلسفة مهمة العمل على توضيح الرابطة التي تربط هذه بتلك ، وإظهارنا على استحالة تقرير الواحدة منهما دون الأخرى . ومعنى هذا أنه ليس من شأن الفلسفة أن تضع « موجودات » تقوم هي بتحديد شروطها ، أو أن تفترض وجود « وقائع » تضطلع هي بمهمة إثباتها ، وإنما لابد للفلسفة من أن تسير سيرها الطبيعي من العلم إلى الدين ، فتنتقل بنا من المجال الطبيعي إلى المجال الفائق الطبيعة . وصَفْوة القول إنه ليس ثمة « فلسفة في ذاتها » بل هناك حكمة متواضعة ، أو محبة للحكمة ، وهذه بطبيعتها لا يمكن أن تظل بِمَنْأىً عن كل نورٍ دينيّ ، لأن الفلسفة إذا استقلت أو حاولت الاستقلال ، فإنها لن تكون عندئذ سوى مجرد « مذهب » ، أعنى أنها لن تكون هي الفلسفة بالمعنى الكلى الذي يفيد الاستغراق .

٥٢ — وأخيراً قد يكون في وسعنا أن نشير إلى موقف الفلاسفة الوجوديين من الدين ، وكيف أنهم أرادوا أن يخلصوا الفلسفة من فكرة « الله » ، على اعتبار أن الله قد مات (على حد تعبير نيتشه) أو أنه كان يحدثنا ثم صَمَتَ (على حد تعبير سارتر) ، فلم يَعُدْ في وسعنا الآن سوى أن نلمس منه جُثَّةً هامدة ! ولكننا مع ذلك لو أنعمنا النظر إلى فلسفة سارتر لاستطعنا أن نقول مع بريبه إنها تنتهى في خاتمة المطاف إلى « لاهوت » théologie لا إله فيه ! ومعنى هذا أن وجوديه سارتر إن هي إلا فلسفة رجل متدين فقد إيمانه بالله ، ولكنه لم يفقد نزوعه نحو الله ، فبقى في صميم فكرِه حنينٌ غامض نحو ذلك الموجود الذى أحال غيابُه كُلَّ الفلسفة الوجودية السارترية إلى جوٍّ قاتمٍ لا بارقةَ من أَمَلٍ فيه[1] .

غير أن سارتر لم يُعْنَ بدراسة مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين ، لأنه

---

(١) زكريا إبراهيم : « مشكلة الإنسان » ، مكتبة مصر ، مشكلات فلسفية رقم ٢ ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٢٥٨ .

افترض ضمناً أنه حتى لو وُجِدُ ذلك الإله الذى يحدثنا عنه الدين ، فإن وجوده لن يغير شيئاً ، مادامت مشكلة الفلسفة الأولى إنما هى مشكلة الوجود الإنسانى ، لا الوجود الإلهى . وأما الفيلسوف الذى اهتم بالدفاع عن الفلسفة ضد هجمات علماء اللاهوت فهو المفكر الفرنسى الممتاز ميرلوبونتى الذى أراد للفلسفة أن تكون بحثاً حقيقياً لا سراباً واهياً . وقد لاحظ ميرلوبونتى أن معظم الفلاسفة المعاصرين لم يعودوا يهتمون بإثبات وجود الله ، على نحو ما كان يفعل القديس توما الأكوينى أو القديس أنسلم أو ديكارت ، وإنما أصبحوا يقتصرون على بيان تهافت القائلين بإنكار وجود الله ، إما بالبحث عن ثغرات تسمح لهم بأن يهتدوا إلى منافذ يعيدون منها إلى تلك الفلسفات الإنكارية مفهوم الوجود الأسمى أو واجب الوجود ، أو بأن ينسبوا إلى أصحاب تلك المذاهب نزعة إلحادية تكون هى الكفيلة فى نظرهم برفض فلسفاتهم . ولكن من المؤكد أننا حينما نرفض مذهباً لمجرد أنه إلحادى (فيما يرى ميرلوبونتى) ، فإننا عندئذ إنما ننظر إلى الفلسفة من وجهة نظر عالم اللاهوت . وحسبنا أن نتذكر أن أعمق الفلاسفة ايماناً فى العصر الحديث — ألا وهو اسبينوزا — قد استهدف لتهمة الإلحاد . والظاهر أن الرأى العام هو على استعداد دائماً لأن ينسب تهمة « الإلحاد » إلى كل فكر حرّ يحاول أن يغير من مفهوم « الشىء المقدّس » sacré أو أن يخلع عليه دلالة جديدة . ومن هنا فإن الفلسفة التى تعمد إلى إلقاء الأضواء على الحقيقة القدسية لا بد من أن تظهر للناس بمظهر الهرطقة أو الإلحاد أو التجديف[1] .

فهل نقول مع ميرلوبونتى إنه لا شأن للفلسفة بالدين ، لأن الفلسفة

---

(١) M. Merleau—Ponty; «Eloge de la philosophie», Gallimard, 1953, p. p. 63—65.

هى البحث الحر النزيه الذى لا يريد أن يعود إلى أى تقليد سابق أو أن يدافع عن أى اتجاه دينى محدد ؟ أم نقول مع جبريل مارسل إن الفيلسوف لا يستطيع أن يتخلّىٰ عن موقفه البشرى بوصفه إنساناً يعتنق ديناً معيناً ويَتَنَسَّمُ هواء روحياً من نوع خاص ؟ ... هل نقول مع ديدرو Didérot : « إن لَدَيَّ نوراً واهياً ضعيفاً ينير الطريق أمامى وسط ظلمات غابة الحياة الكثيفة ، ولكن ما هى إلاّ أن يظهر فى الأفق عالم لاهوتى حتى يتبدَّدَ أمام ناظِرَىَّ آخر خيط من نور » ! ؟ أم نقول مع تولستوى : « إننى أعتقد أن ما يفسر علاقة الإنسان بالكون ليس هو العلم ولا الفلسفة ، بل هو الدين ، » ؟ ... يبدو لنا أن تاريخ الفلسفة نفسه شاهد على ما بين الفلسفة والدين من علاقات وثيقة ، حتى لقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الدين ميتافيزيقا تلقائية ، فى حين أن الميتافيزيقا هى دين عقلى أو تأملى Réfléchie . بل إننا لو أنعمنا النظر فى مذاهب كبار الميتافيزيقيين من أمثال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وديكارت وليبنتس وكَانْت ، لوجدنا أنهم يُلخّصون فى أفكارهم ، ويصوغون فى كتبهم ، كل ما حققه الوعى الدينى للبشرية من ضروب التقدم ، فضلا عن أنهم يَسْتَبِقُون المستقبل فيتنبأون فى كتاباتهم بضروب أخرى من التقدم فى مضمار الوعى الدينى . ولكن شوبنهور يفرق بين نوعين من الميتافيزيقا أو النظر الفلسفى : ميتافيزيقا تنطوى فى ذاتها على بَيِّنَتِها ، وهذه هى الميتافيزيقا العقلية التى تستند إلى التأمل والتفكير ، وميتافيزيقا أخرى بَيِّنَتُها خارجة عن ذاتها ، وتلك هى المذاهب المسلم بها تحت اسم « الأديان » . فالدين فى نظر شوبنهور ليس إلا مذهباً ميتافيزيقيا يقوم على بَيِّنةٍ خارجية ، لأنه يستند بالضرورة إلى « الوحى » . وقد ظلت الأديان متحكمة أمداً طويلا فى الميل الميتافيزيقى الموجود لدى الإنسان ، فكان من آثار ذلك أن بقى هذا الميل أسيراً لبعض المعتقدات الدينية الشعبية . ومعنى هذا أن

تأخر الميتافيزيقا — فى رأى شوبنهور — إنما يرجع إلى أن الأديان قد وقفت حجر عَثْرَةٍ فى سبيل تقدمها . ولن يتسنّى للميتافيزيقا أن تحرز أى تقدم ملموس ، اللهم إلا إذا تهيأ لها أن تتحرر من تلك المعتقدات الشعبية الضئيلة التى طالما أريد لها أن تتكيّف معها وتدافع عنها وتسير فى رَكْبها . وليس أعجب من خصوم الميتافيزيقا ، فإنهم « يبدأون بأن يُوثِقوا أرْجُلَنا وأذرعتنا ، ثم هم يسخرون منا بعد ذلك إذا نحن لم نستطع أن نحقق شيئا أو أن نخطو خطوة واحدة[1] » . ثم ينتهى شوبنهور إلى ضرورة تخلى الفلسفة عن دراسة مشكلة الله فيقول : « إن الفلسفة لاتهتم بدراسة شيء آخر سوى العالم ؛ وهى إذا كانت قد تركت الآلهة وشأنهم ، فإنها لاترجو من الآلهة سوى أن يَدَعُوها أيضاً هى وَشأْنَهَا ! »[2] .

بَيْدَ أن شوبنهور ينسى أو يتناسى أن فكرة « الله » قد لعبت دوراً كبيراً فى معظم المذاهب الفلسفية ، حتى لقد أصبحت قضية « التأليه أو الإلحاد » من أهم قضايا التفكير الميتافيزيقى . هذا إلى أن « فلسفة الدين » قد أصبحت جزءاً لا يتجزأ من صميم الدراسات الفلسفية ، فاهتم بها مثلا من بين المعاصرين وليم جيمس ، وبرجسون ، وشلر ، وهويتهد ، وسنتيانا ، ورويس ، وهوكنج ، وماكس أوتو ، وغيرهم . . . والظاهر — كما لاحظ المفكر الفرنسى المعاصر برادين — أن الفلسفة لم تحزم أمرها يوماً على أن تستقل عن الدين استقلالا نهائياً حاسماً . حقاً لقد كان هذا فى كل حين هو مَقْصِدُها الأصلى ، ولكنها لم تعرِفْ يوماً ، أو لعلها لم ترِدْ يوماً ، أن تمضى فى هذا السبيل حتى نهاية الشوط[3] !

---

(١) Cf. Schopenhauer : «Philosophie et Science de La Nature» Trad. Franç. Par Dietrich, Alcan, 1911. pp. 144—145.

(٢) Schopenhauer : «Le Monde comme Volonté et comme Représentation,» p. 322.

(٣) Pradines : «L' Esprit de La Religion,» Aubier, Paris, 1945, p. 15.

الفصل الثامن

بين الفلسفة والأخلاق

٥٣ — إذا كنا قد تحدثنا فى الفصول الثلاثة السابقة عن صلات الفلسفة بكل من العلم والفن والدين ، فإن من واجبنا الآن أن نعرض لدراسة صلة الفلسفة بالأخلاق ، خصوصاً وأن المشكلة الخلقية قد احتلت جانبا كبيراً من تأملات الفلاسفة فى كل زمان ومكان . ونحن حين نتحدث عن « الأخلاق » فإننا لا نعنى بها مجرد دراسة للعادات والشمائل البشرية ، بل نعنى بها دراسة قواعد السلوك ، بقصد تصوير « كمال القوة العاملة » على حد تعبير مسكويه (أعظم فلاسفة الأخلاق فى الإسلام)[1] . وعلى ذلك ، فإنه ليس المهم فى « الأخلاق » أن نعرف كيف يحيا الناس فى الواقع ونفس الأمر ، بل المهم أن نعرف كيف ينبغى أن يحيوا

حقاً إن الناس حينما يتحدثون عادة عن « الأخلاق » ، فإنهم يعنون بها فى الغالب مجموعة من القواعد السلوكية التى تسلم بها جماعة من الناس فى حقبة ما من الحقب التاريخية ، ولكن الفلاسفة قلما يوافقون على هذه النظرة الوصفية إلى الأخلاق ، لأنهم يذهبون إلى أن موضوعها هو فرض القواعد التى ينبغى أن يحتذيها الإنسان فى سلوكه . ومن هنا فقد أبى الفلاسفة أن يجعلوا من « الأخلاق » مجرد دراسة تقريرية للعادات والطبائع والسنن والمواضعات السائدة بين الناس ، وراحوا يؤكدون أنها دراسة معيارية تنحصر مهمتها

---

(١) مسكويه « تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق » ، طبعة مصر ، ١٩٥٩ ، ٤٠ - ٤١ .

فى تشريع « القانون الخلق » ، وتحديد « المثل الأعلى » ، وتفسير « الكمال الأدبى » . وهكذا أصبحت الأخلاق فى نظرية الفلاسفة هى « نظرية المثل الأعلى » ، أو على الأصح « الدراسة المعيارية للخير والشر » .

وقد أدخل الفلاسفة التقليديون « علم الأخلاق » ضمن علومهم المعيارية الأخرى ، فوضعوها على قدم المساواة مع علم المنطق وعلم الجمال ، وقالوا بأن موضوعها هو قيمة « الخير » كما أن موضوع المنطق هو قيمة «الحق» ، وموضوع الاستطيقا (أو علم الجمال) هو قيمة « الجمال » . وكانت حجتهم فى ذلك أن « الأخلاق » علم عقلى يدرس ما ينبغى أن يكون ، وأن المشكلة الخُلقية بطبيعتها مشكلة نقدية تتصل بأحكام القيمة لا بأحكام الواقع . ولما كانت القيمة لاتخلو من طابع ذاتى ، فقد اصطبغت الأخلاق بصبغة شخصية ، وأصبح هدف كل فيلسوف أن يبتنى لنفسه « مذهباً أخلاقياً » جديدا ، يعارض به الأخلاق القائمة ، ويحاول من ورائه أن يشرِّع لغيره من الناس . ولكن الفلاسفة لم يتناسوا — كما زعم البعض — أن ثمة « حقيقة خلقية » توجد فى استقلال عن أحكامهم التقويمية وأن هذه « الحقيقة » تتمثل بوضوح فى القواعد التى يأخذ بها الناس أنفسهم فى سلوكهم العادى ؛ بل هم قد أرادوا من وراء مذاهبهم الأخلاقية أن يسهموا فى تغيير قيم مجتمعاتهم ، وأن يرسموا أمام مواطنيهم سبيل الوصول إلى تطعيم الواقع بالمثال .

والحق أنه إذا كانت الصلة وثيقة بين الفلسفة والأخلاق ، فذلك لأن الإنسان هو الحيوان الناطق الذى يستطيع أن يقاوم دوافعه ، ويملك أن يضع غرائزه موضع البحث ، ويجد فى نفسه من القوة مايستطيع معه أن يمزج الواقعة بالقيمة . وقد فطن الفلاسفة من قديم الزمن إلى قدرة الإنسان على مراقبة حوافزه ، وقمع رغباته ، وتأجيل استجاباته ، وإعلاء غرائزه أو إبدالها ، فقالوا إن الموجود البشرى « حيوان أخلاقى » يستطيع أن يستبدل بنظام الحاجات

الحيوىّ نظام القيم الأخلاقى . وحينما يقول الفلاسفة عن الموجود البشرى إنه « حيوان أخلاقى » فإنهم يعنون بذلك أنه المخلوق الوحيد الذى لا يَقْنَعَ بما هو كائن ، بل يحاول دائماً تجاوز الواقع ، من أجل الاتجاه نحو « ماينبغى أن يكون » . ولهذا فإن الحياة الإنسانية الصحيحة إنما تتمثل بكل حدّتها فى شعور الموجود الناطق بذلك التعارض الأليم القائم بين « الكائن الواقعى » بنقصه وضعفه ، و « الكائن المثالى » بكماله وسموه . ومهما أخضع الإنسان سلوكه لما تقضى به قوانين الجماعة ، فإنه لا بد من أن يظل شاعراً بما لديه من نقص . وهذا « النقص » إنما هو الدليل الأكبر على أن المثل الأعلى لا ينحصر فيما تقدمه لنا الجماعة ، أو مايتطلبه منا الرأى العام ، بل هو « حقيقة متعالية » تتجاوز كل ما نجده فى بيئتنا أو واقعنا أو حياتنا العملية .

حقا إن لدى الإنسان حاجات عضوية يسعى دائما نحو إشباعها فضلا عن أنه مضطر إلى تكييف سلوكه مع القواعد الاجتماعية التى تفرضها عليه بيئته ، ولكن « المشكلة الخلقية » (التى يتحدث عنها الفلاسفة) إنما تثور فى نفس الإنسان عندما يدرك أن « الطبيعة » لاتحدد سلوكه ، وأن « المجتمع لايحل أزماته النفسية وأنه لا بد له من أن يواجه مصيره لنفسه وبنفسه . ولو كانت الطبيعة تتكفل بتفسير كمالنا الأخلاقى ، أو لو كان المجتمع قادراً على هداية سلوكنا ، لما قامت للمشكلة الخلقية أدنى قائمة ، ولما كان ثمة موضوع للحديث عن قيمة أو قيم . ولكن الفلاسفة قد تحققوا من أن « الطبيعة » غير كافية وأن « قواعد الجماعة » ليست كل شىء ، فكان من ذلك أن أثاروا « المشكلة الخلقية » ، بوصفها مشكلة ذلك الموجود الذى لا يمكن أن يعد مجرّد « موجود طبيعى » ، كما أنه لا يمكن أيضاً أن يعد مجرّد « موجود اجتماعى » .

وإذا كنا قد رأينا فيما سبق أن الفلسفة قد انبعثت عن « الدهشة » ، فإننا

سنرى الآن أن « الأخلاق » أيضا قد صدرت عن ضرب من « الدهشة » . والواقع أن مَثَلَ « الأخلاق » كَمَثَلِ الميتافيزيقا ؛ من حيث أن كلا منهما لا بدّ من أن تبدأ برفض بعض « البينات » : évidences . ولكنْ على حين أن « البيِّنة » التي ترفضها الميتافيزيقا هي إمدادات الحس ، نجد أن « البينة » التي تشك فيها الأخلاق هي « اللذة » Le plaisir [1] . ولو كان يكفي أن ينشد المرء اللذة ، ويتجنب الألم ، أعني أن يساير « الطبيعة » بصفة عامة ، لَمَا لقي مخلوق أدنى صعوبة في أن يتطبع بمكارم الأخلاق ولكن الشعور الخلقي لابد من أن يجيء فيظهرنا على أن « حساب اللذات » . أعجز من أن يحقق للإنسان ما يصبو إليه من توازن نفسي ، وأن « حياة اللذة » لا يمكن أن تُفضي إلا إلى حالة أليمة من التشتت الروحيّ أو التوزع النفسيّ . وهكذا يتخذ التفكير الخلقي منذ البداية طابع « الإشكال الفلسفي » ، إذ يشعر الفيلسوف بأن المشكلة الخلقية لا تحل على المستوى الطبيعي أو البيولوجيّ الصرف . ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أن إثارة المشكلة الخلقية قد اقترنت بتحويل « بينة اللذة » إلى إشكال فلسفي ، فكانت « الأخلاق » تساؤلا فلسفيا عن مدى قدرة « الطبيعة » على توجيه سلوكنا ، أو مدى تأثير « مبدأ اللذة » على اتجاه ضميرنا .

٥٤ — ولو أننا حاولنا الآن أن نستخلص بعض الخصائص المشتركة التي اتسمت بها المذاهب الأخلاقية لدى فلاسفة مختلفين من أمثال سقراط ، وأفلاطون ، وأرسطو ، والقديس أوغسطين ، والقديس توما الأكويني ، واسبينوزا ، وكانت ، وغيرهم ، لوجدنا أن كل هؤلاء المفكرين مجمعون على القول بأن الأخلاق علم نظري تنحصر مهمته في الكشف عن « المثل الأعلى » . فليس الغرض من

---

(١) V, Jankélévitch : « La Mauvaise Conscience », Paris, F. Alcan, Nouvelle Edition 1939, pp. 3—4.

الأخلاق — كما سبق لنا القول — وصف نظام معيَّن من الوقائع ، بل وضع مجموعة من « المفاهيم » التي تحدِّد ما ينبغي أن يكون . حقًّا لقد حاول سقراط أن يخلع على الأخلاق طابعاً عقليًّا منطقيا ، فقال إن الفضيلة علم والرذيلة جهل ، كما حاول اسبينوزا أن يقيم منهجه الأخلاقي على أساس المنهج الرياضيّ ، فصاغ الأخلاق على صورة بديهيات واستنتاجات ، ولكنّ كلاًّ منهما كان واثقاً من أن مفاهيمه الأخلاقيــة لا بُدّ من أن تظل محتفظة بكل قيمتها ، حتى إذا لم تكن مُطابقة للواقع على الإطلاق . ولئن كان فيلسوف أخلاقيّ مثل كانْت قد ذهب إلى أن الأوامر المطلقة في الأخلاق في منزلة البديهيات في الرياضة أو الفيزياء ، إلاّ أننا نراه يقرّر بصريح العبارة « أنه من العسير علينا أن نقرر ما إذا كان ثمة فعل أخلاقي حقيقيّ واحد ، قد أمكن يوماً أن يتحقق بالفعل في هذه الحياة الدنيا » . كذلك ذهب كانْت إلى أن نفاذ أي عنصر مشتق من التجربة إلى صميم الأخلاق ، هو الكفيل بأن يفسدها تمام الإفساد . ومن هنا فقد عمد فلاسفة الأخلاق إلى التقريب بين علمهم النظري المعياري وبين العلوم الرياضية ، بدعوى أن كلاًّ منهما إنما يتصف بصفة العلم — كما قال رنوفييه Renouvier — لأنه يستند إلى تصورات مَحْضَة أو مفاهيم خالصة . وكما أنه لا دخل للطبيعة في تحقق الأفكار الرياضية على وجه الدقة والإحكام ، فإنه لا دخل للتجربة أو التاريخ في تمثل القوانين الأخلاقية بصورتها المعيارية الخاصة[1] .

وتبعاً لذلك فإنه ليس من شأن « الأخلاق » أن تعمل على اكتشاف « القوانين » — بالمعنى العلمي لهذه الكلمة — وإنما تنحصر مهمتها في تحديد

---

(١) Cf. Ch. Renouvier : «Science de la Morale», Paris, F. Alcan, 1869, t. I., p. v.

« القواعد » على نحو ما يفعل المنطق . ومعنى هـذا أن الأخلاق فى جوهرها تشريع ، فهى تضطلع بمهمة التكليف والإلزام ، لا بمهمة العلم أو المعرفة ؛ أو ربما كان الأدنى إلى الصواب أن يُقال إن المعرفة والتكليف فى الأخلاق شيء واحد . وهكذا يذهب الفلاسفة إلى أن « الأخلاق » نظرية وعملية معاً ، بمعنى أنها علم وفن فى وقت واحـد . ولـكنها فى رأيهم علم من طراز خاص ، لأنها « علم معيارىّ » لا يكتفى بمجرد وصف ما هو كائن ، بل يضع للناس « ما ينبغى » أن يكون . ومن هنا فقد أخرج الفلاسفةُ « الأخلاق » من نطاق العلم الموضوعىّ ، وربطوها بالدراسة الفلسفية عموماً والميتافيزيقا خصوصاً .

ويذهب الفلاسفة إلى أن هـذه « القواعد » الأخلاقية إنما تقوم على طائفة من « المبادئ » principes ، بمعنى أنها « نتائج » تترتب بالضرورة على بعض « المبادىء » . ولعلّ هذا هو السرّ فى اهتمام الفلاسفة بدراسة مشـكلة « دعامة الأخلاق » ، فإنّ هذه المشكلة لَتُعَدُّ فى نظرهم بمثابة حَجَرِ الزاوية فى كل الأخلاق النظرية . أما عن هذه « المبادىء » نفسها ، فقد ذهب البعض إلى أنها تُسْتَخْلَصُ عن طريق « الاستقراء » من التجربة ، بينما قرّر آخرون أنها تُـكْتَشَفُ عن طريق ضرب من الحدْس (يشبه تلك القـدرة الحدْسية المستعملة فى إدراك المبادىء الهندسية) ، على حين زعم غيرهم أن هذه المبادىء إنما تُسْتَنْبط ابتداء من بعض المفاهيم الميتافيزيقية الخاصة كمفهوم « الخير » أو مفهوم « الـكمال » .

وأخيراً يلاحظ أن « الأخلاق » — فى صورتها التقليدية — تطمع فى أن تـكون كلية مطلقة ، بمعنى أنها تريد أن تتجاوز نسبية الزمان والمـكان ، لـكى تتخذ طابعاً عامًا مجرّداً . ولمـا كانت « الأخلاق » — فى نظر الفلاسفة التقليديين — هى وليدة الضمير الإنسانىّ العام ، أو العقل البشرىّ الـكلىّ ، فإن

أوامرها لا بدّ من أن تكون واحدة بالنسبة إلى البشر قاطبةً فى كل زمان ومكان . ومن هنا فإن الأخلاق الفلسفية تنشد الوصول إلى مستوى « الحقيقة الإنسانية الكلية » ، كما أنها لا تتجه نحو تحديد « خيرات نسبية » ، بل تمضى مباشرة نحو تحديد « الخير بالذات » ، أو « الخير المطلق » . ولعلّ هذا هو السبب فى استهدافها للكثير من الحملات ، خصوصاً من جانب أنصار المدرسة الاجتماعية القائلين بالنسبيّة ، وسنرى فيما يلى كيف حاول أصحاب « الاجتماع الخلقى » أن يفصلوا « الأخلاق » عن « الفلسفة » ، لكى يربطوها بعلم « الاجتماع » ، بدعوى أن « الظواهر الخُلُقية » لا تخرج عن كونها « ظواهر اجتماعية » يمكن دراستها على أنها مجرد « أشياء » ، ككلّ ما عداها من الظواهر الاجتماعية الأخرى .

٥٥ — وهنا نجد أنفسنا بإزاء « أخلاق وضعية » يريد دعاتها أن يقصروا مهمة « عالم الأخلاق » على دراسة العادات والعرف والتقاليد والآداب العامة والمثل العليا الجماعية . . . الخ . وهم يوجّهون إلى أصحاب الأخلاق الفلسفية مآخذ عدة قد يكون فى وسعنا أن نلخصها على الوجه التالى :

أولا : إذا كان الفلاسفة يزعمون أن للأخلاق طابعا عقليا ، فإن هذا الطابع لا يبرر التقريب بينها وبين الرياضيات ، لأن الأخلاق ليست من خَلْق الذهن ، فى حين أن المفاهيم الرياضية هى من وضع العقل . وما دام للأخلاق وجودها المستقل بوصفها ظاهرة واقعية خارجة عن « النظر الأخلاقىّ » ، فإن من خَطَل الرأى أن نخلع عليها صفة عقلية بحتة . وهذا ما عبَّر عنه العلاّمة الفرنسى ليفى بريل بقوله : « إن الأخلاق — إذا عُنِىَ بها مجموع الواجبات التى تَفرِضُ نفسها على الضمير — لا تستند مطلقاً فى وجودها إلى تلك المبادىء النظرية التى تُقَام عليها ، كما أنها لا تتوقف أبداً على العلم الذى قد يوجد لدينا عن ذلك المجموع . . . ونحن لا نُكَوِّن أخلاقَ شعب ما أو حضارة ما ،

فإن هذه الأخلاق مُكوَّنة من ذى قبل ؛ وهى لم تنتظر — لكى تظهر إلى عالم الوجود — فلاسفة يجيئون فيعملون على بنائها أو هدمها . »[١] . وإذن فإن أصحاب المدرسة الاجتماعية يرفضون كل توحيد بين ما هو « خُلُقى » moral وماهو « عقلى » rationnel ، كما يفعل الفلاسفة التقليديون حينما يوحدون بينهما بطريقتهم الأولية القَبْلية . وفى هذا يقول أحد علماء الأخلاق الوضعية : « إن الظاهرة الأخلاقية لهِىَ شىء خاصٌ محدَّد . . . فليس يكفى أن يروقنى مثلٌ أعلى ، أو أن يرضى (على نحو ما من الأنحاء) عقلى أو حساسيتى ، لكى أخلع عليه طابعاً أخلاقيًّا . »[٢] . ومعنى هذا أن الحقيقة الأخلاقية ليست مجرَّد « واقعة ذهنية » ، بل هى « ظاهرة موضوعية » يمكن ملاحظتها ، وتصنيفها ، وتحليلها ، وتفسيرها . . . إلخ .

ثانيا : يذهب دعاة « الأخلاق الوضعية » إلى أن فكرة قيام « علم معيارىّ » هى فى حدّ ذاتها فكرة مردودة ، لأن لفظ « العلم » لا يَصْدُق على أية دراسة تَعْدُو حدود الوصف أو الملاحظة أو التقرير . والواقع أن العلم هو بالضرورة وَضْعِىٌّ : لأنه لا يدرس إلّا ما يمكن إرْجَاعُه — إنْ بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة — إلى وقائع أو ظواهر ، بمعنى أنه لا يبحث إلا فيما يمكن أن يكون موضوعاً للاختبار أو التجريب . ولكن الأخلاق الفلسفية « نظَرٌ عقلى » Spéculation ، فهى أدْخَلُ فى باب الميتافيزيقا منها فى باب العلم . هذا إلى أنه قد يكون من الخطأ الجسيم أن نخلط بين البحث عن « القوانين » (وهو غرض العلم الوحيد) وبين البحث عن « القواعد » (وهو غرض الأخلاق) . حقًّا إن ثمة « علوماً تطبيقية » أو فنونا عملية ، ولكن مثل هذه الدراسات التطبيقية لا بدّ من أن تستند إلى علوم نظرية

---

(١) Cf. Lévy-Bruhl : «La Morale et la Science des Moeurs», Ch. VII.

(٢) G. Belot : «Etudes de Morale Positive.», 2e éd., 1907, I., pp. 13—15.

سابقة تعرّفها بالغرض المطلوب ، كما يفعل علم وظائف الأعضاء حينما يمد الطّبّ بالمعارف الصحية عن الحالة السوية للجسم (ألا وهى الصحة) . . . وعلى ذلك ، فإن أصحاب الأخلاق الوضعية يقررون أنه لا يمكن أن تكون ثمة دراسة علمية ومعيارية فى وقت واحد : لأنه لا بد من أن تقوم أولا علوم نظرية محضة ، وبعد ذلك تجىء هذه الدراسات النظرية فتفتح السبيل أمام التطبيقات العملية .

ثالثا : يقرر دعاة المدرسة الاجتماعية أن كل المحاولات التى قام بها الفلاسفة من أجل تأسيس « أخلاق عامة كلية » قد باءت بالفشل ، نظراً لأن المفاهيم الأخلاقية بعيدة كل البعد عن أن تكون على هذا النحو من البساطة ، وكأن فى الإمكان استنباطها بطريقة رياضية بحتة . أما الالتجاء إلى « الحدس » — فيما يقول هؤلاء — فهو ليس أسعد حظا من « النهج الاستنباطى » ، لأنّ ما يلقاه فيلسوف الأخلاق فى ضميره لايخرج عن كونه مجرّد عناصر مُنتزَعة من السلوك السائد فى المحيط الذى يعيش فيه . وآية ذلك أن شعورنا الخلقى (وهو ما نسميه عادة باسم « الضمير ») قد تكوّن عَبْر التاريخ ، على شكل شرائح متعاقبة من الأوامر والنواهى التى صدرت عن أصول متباينة فى أزمنة تاريخية مختلفة ، وهم يضربون لذلك مثلاً بالضمير الأوروبى ، فيقولون إن جانبا منه قد حُصِّل حديثا جدا ، وجانباً آخر منه قد صدر عن المسيحية ، بينما تنحدر جوانبه الأخرى إلى أصول أبعد من ذلك بكثير . وفضلا عن ذلك فإن ضميرنا — كما لاحظ بيلو — لا يتكوّن فقط من تلك الرواسب التى تراكمت بعضها فوق بعض عَبر التاريخ ، وإنما هو يتكون أيضا من مجموعة من « الضمائر الجزئية » التى يوجد بعضها إلى جوار البعض الآخر : كالضمير العائلى ، والضمير المهنى ، والضمير المدنى ، والضمير الإنسانى . . . إلخ . وهذه الضمائر المختلفة ليست دائما على وفاق فيما بينها ، بل كثيراً ما ينشب بينها الصراع

أو التعارض . ومعنى هذا أن « الشعور الخلقى » لا يؤلف وحدة متماسكة ، بل هو مركب من عناصر مختلفة متباينة (١) .

ولو أننا أنعمنا النظر إلى الأخلاق الفلسفية — فيما يقول أنصار المدرسة الاجتماعية — لوجدنا أنها دراسة غير ذات موضوع ، لأنها تستمد عناصر بحثها من دراسات متفرقة غريبة عنها . وحسبنا أن ندقق النظر فى مضمون هذه الأخلاق النظرية ، لـكى نتحقق من أنها مزيج من عناصر متنوعة متعددة الأصول ، وإن كانت هذه العناصر مختلطة أيضاً بشىء من الأخلاق الواقعية السائدة . فهذه « الأخلاق النظرية » خليط عجيب من المعتقدات الدينية ، والبحوث السيكولوجية المتعلقة بطبيعة الميول والدوافع ، والنظرات الميتافيزيقية المرتبطة بأصل الإنسان ومصيره ، والتحليلات القانونية المنصبة على طبائع الأشخاص والأشياء . . . الخ . وهذا التنوع الـكبير نفسه إن هو إلا دليل صارخ — فيما يزعم أنصـار الوضعية الاجتماعية — على ما فى تلك الأخلاق من لبس وفوضى وغموض .

ويمضى ليفى بريل إلى حد أبعد من ذلك فيقرر أنه على الرغم من التعارض الـكبير الذى نجده قائماً بين المذاهب الأخلاقية المختلفة ، إلا أننا نلاحظ أنهـا تـكاد تتفق على المناداة ببعض المبادىء والتعاليم العملية . حقا إن هذه المذاهب تختلف فى أجزائها النظرية ، « ولـكنها تتفق فى القواعد والأحـكام العملية التى تأخذ بها . واتفاقها فى هذه النقطة إنما يعنى أنها تبدأ بملاءمة الأخلاق الشائعة فى زمنها ، وأنها تتخذ نقطة انطلاقها من الأخلاق العملية القائمة بالفعل ، ثم تحاول من بعد أن تصبغها بالصبغة العقلية . فهى إذن تسير سيراً طبيعياً من العمل إلى النظر ، ولو أنها لا تشعر شعوراً واضحاً بهذا الانتقال ، بدلا من

(١) G. Belot : «Etudes de Morale Positive», 1907, pp. 68-70

أن تسير فى الاتجاه العكسىّ (أى من النظر إلى العمل) . وليس المثل الأعلى الذى تستخلصه سوى إبراز للحقيقة الاجتماعية القائمة ، سواء أكان ذلك فى الماضى أم فى المستقبل[1] » . وإذن فإن فلاسفة الأخلاق — فيما يرى ليفى بريل — يستمدون معظم مبادئهم من الأخلاق القائمة بالفعل ، بحيث أن أخلاقهم النظرية لتبدو — فى خاتمة المطاف — بمثابة تبرير للأخلاق الشائعة ؛ وهى تلك الأخلاق التى سلّموا بها لا شعوريًا أو اعتنقوها ضِمْنيًا .

رابعاً : يأخذ دعاه الأخلاق الوضعية على الفلاسفة التقليديين أنهم يستندون دائمًا إلى مُسَلَّمات postulats يفترضون صِحّتها منذ البداية ، دون أن يشغلوا أنفسهم بالبحث فى مدى شرعيّتها . فهم يسلّمون مثلاً بأن « الطبيعة البشرية واحدة فى كل زمان ومكان » ، وهذه المسلّمة وحدها هى التى تسوّغ لهم تلك النظرة العقلية المجردة إلى مفهوم « الإنسان » بصفة عامة ، وهى التى تسمح لهم بأن يستخلصوا كل ما يستخلصونه من قواعد كلية عامة . والواقع أن فلاسفة الأخلاق يؤمنون بوجود « ماهية بشرية ثابتة » ، فهم لذلك يُشرّعون للإنسانية قاطبة ، دون أن يقيموا أى وزن للظروف أو المناسبات أو الأزمنة أو الأمكنة أو الأجناس أو الأفراد . . . إلخ . هذا إلى أن الغالبية العظمى منهم تفترض أن الضمير أو الشعور الأخلاقى يؤلف لدى كل منا « وحدة متماسكة » ، وكأن أوامر الضمير المختلفة هى مجرد تطبيقات مختلفة لإلزام أخلاقىّ واحد .

بيد أن هذين المبدأين — فيما يقرر أهل المدرسة الاجتماعية — مبدآن فاسدان : لأنه ليس ثمة « إنسان فى ذاته » homme en-soi يمكن أن نقيم على أساسه مجموعة من الحقائق الأخلاقية الثابتة التى لا تكون محلّ نزاع

---

(1) Lévy Bruhl. « La Morole et la Science des Moeurs ». Ch. I., § II & III., Ch. II., § I.

أو مناقشة . وقد أثبتت لنا الإثنوجرافيا Ethnographie (وهى عبارة عن دراسة لأحــوال الشعوب ومظاهر نشاطها) أنّ للشعوب البدائية أساليب خاصة فى الإحساس أو الشعور ، والتعقل أو التفكير ، والتصرُّف أو السلوك . . . إلخ . وكل هذه الأساليب قد تختلف — إنّ فى كثير أو فى قليل — عما اعتدنا نحن أن نسير عليه فى تفكيرنا وتصرُّفنا . ولعلّ هـذا ما عناه عالم الاجتماع الفرنسى دوركايم حينما كتب يقول : « إن كل عصر وكل مجتمع إنما يضعان تحت مفهوم « الإنسان » ، إنسان هذا العصر أو ذلك المجتمع . وإذا كان من الحق أن اليونانى قديماً لم يكن يحسب للبربرىّ أى حساب ، فإن من الحق أيضا أن الرجل الأوروبى — اليوم — إنما يعتقد أن الإنسان هو على وجه التحديد إنسان هـذا المجتمع الغربى المسيحىّ . . . »[1] .

٥٦ — تلك هى أهم المآخذ التى وجّهها أنصار الأخلاق الاجتماعية الوضعية إلى أصحاب الأخلاق الفلسفة التقليدية وربّما كانت الحجة الرئيسية التى يستند إليها دعاة « الاجتماع الخلقى » هى أن « الوقائع الخلقية » ظواهر اجتماعية تتصف بالشيئية ، والضغط أو الجبرية ، والخير أو الترغيب ، مَثَلها فى ذلك كمثل سائر الظواهر الاجتماعية الأخرى . حقاً إن « الظاهرة الأخلاقية » واقعة نوعية تحتل فى صميم الحيـاة الجمعية مكانة خاصة لما لها من سلطة ، وإلزام ، وقُدْسيَّة ، ولـكنها — فيما يقول دوركايم — ظاهرة اجتماعية تقوم على قوانين استقرائية موضوعية ، ويمكن دراستها بشتى الأساليب المنهجية الدقيقة . ومعنى هـذا أن التغيُّر الذى قد يطرأ على نظرة الناس إلى الخير والشر ليس مجرد حَدَث اعتباطىّ تعمل على ظهوره الصدفةُ البحتة ، كما أنه ليس محض تغيّر فـكرىّ تتسبَّب فى

---

(١) زكريا إبراهيم « مشكلة الإنسان » ، القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٥٩ ، ص ١٤ .

حدوثه مذاهب الفلاسفة أو نظريات المفكرين ، وإنما هو واقعة حتمية ضرورية يمكن التعرُّف على أسبابها بالرجوع إلى الظروف الاجتماعية التى تعمل عَمَلَها فى هذه البيئة أو تلك . ولكننا حتى لو نظرنا إلى المذاهب الأخلاقية التى يضعها الفلاسفة أنفسهم ، لوجدنا — فيما يقول دعاة المدرسة الاجتماعية — أنها هى الأخرى ضرب من « الوقائع الخلقية » ، لأنها ظواهر اجتماعية تعبّر عن آمال المجتمع الغامضة ونوازعه الخفية التى لا زالت فى دَوْر الاختمار[1] .

والواقع أننا لو عدنا إلى المذاهب الأخلاقية التى ظهرت فى نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، لوجدنا أنها جميعاً كانت تحاول وضع أخلاق علمية تحاكى فى طابعها الموضوعىّ شتى العلوم الوضعية الحديثة . فهذا رنوفييه Renouvier يحاول فى كتابه « علم الأخلاق » (١٨٦٩) أن يستعير من الرياضيات نموذجاً للحقيقة الخلقية ، وهذا روه Raux يسعى جاهداً فى سبيل توثيق الصلة بين الأخلاق والعلم فى كتابه « التجربة الخلقية » (١٩٠٣) . ولم يلبث كلٌّ من ليفى بريل فى كتابه « الأخلاق وعلم العادات » (١٩٠٣) ، وألبير بابيه Bayet فى كتابه « الأخلاق العلمية » (١٩٠٧) ، وبلو Belot فى كتابه « دراسات فى الأخلاق الوضعية » (١٩٠٧) أن حملوا بشدة على الطابع الشخصى للأخلاق الفلسفية ، آملين أن يجعلوا من الدراسة الأخلاقية علماً يقوم على التحديد الموضوعىّ . وهكذا أصبح للأخلاق طابع علمىّ لا شخصىّ ، وصار الإنسان فى نظر الوضعيين مجرّد شىء يُدْرَس من الخارج ، وكأنما هو « موضوع » تحدّد سلوكه تحديداً علّيًا .

بيد أن « علم الوقائع الخلقية » حينما ينفذ بنا إلى مملكة العلم ، فإنه إنما يريد

---

(١) E. Durkheim : « Sociologie et Philosophie », Paris, P. U. F., 1951, pp. 112—114.

أن يوفّر علينا ضرورة « الاختيار » Option ، وكأنْ ليس فى السلوك لحظة فردية تتوقف على قرارنا الشخصىّ . ولكن علماء الأخلاق الوضعية ينسَوْن أو يتناسَوْن أن هذا « الاختيار » أمرٌ ضروريّ لا مندوحة عنه ، وأننا « ملتزمون » Engagés دائمًا فى صميم الحاضر ، أعنى فى غمار ذلك الواقع الشخصىّ الذى لا يكفّ عن التكوُّن ، والذى يضع مصيرنا الخاص نفسه موضع المخاطرة فى كل لحظة . وعبثًا يحاول الاجتماعيُّون أن يهيبوا بنا أن نأخذ أنفسنا بقواعد المجتمع ، أو أن نعمل على مسايرة قيم الجماعة ، فإننا لا نملك سوى أن نظل فريسة للعالم ، وأن نختار بالضرورة بين المعانى العديدة الممكنة للحَدَث évènement ، ذلك المعنى الذى يتناسب معنا ، أو الذى يجىء على صورتنا ومثالنا . ونحن حين نختار معنى الحدث ، فإننا نختار عالمنا ، ونختار أيضًا أنفسنا . وليست المحاولة الاجتماعية التى تقوم بها المدرسة الوضعية من أجل صبغ الأخلاق بالصبغة العلمية سوى صورة مُقَنَّعَة من صور « الجَبْرية الميتافيزيقية » التى تجعل الفرد خاضعًا لمصير سابق محتوم ، بحُجَّة أنه لا خلاص للإنسان إلّا بالاندماج فى نظام علوىّ يضمن له السلامة الأخلاقية . وهكذا تنأى الأخلاق الاجتماعية بالشخص الإنسانى عن مملكة الحرية والاختيار وتقرير المصير ، لكى تدعوه إلى السموّ بنفسه نحو مستوى الكلية المجرّدة ، حيث يكون فى وسعه أن يتخلص من كلّ مسئولية . وليس من شك عندنا فى أن مثل هذه المذاهب الأخلاقية الموضوعية إنما هى فى الواقع مجرّد تعبير عن سلوك التملص أو الفرار أو الهروب évasion .

حقًا إن دور كايم لا يدعونا إلى التخلِّي عن ذواتنا ، من أجل الاندماج فى حقيقة إلهية متعالية ، ولكنه يدعونا إلى التمسُّك بنظام من القيم المحدَّدة من ذى قبل ، فضلاً عن أنه يجعل من « المجتمع » حقيقة متعالية ليس على الفرد سوى التمسُّك بها أو التطلع إليها أو التسامى نحوها . وسواء قلنا بمذهب أخلاقى يعتمد

على « العقل » ، أم قلنا بمذهب أخلاقى يعتمد على « المجتمع » ، فإننا فى كلتا الحالتين ننادى بأخلاق مجرّدة تردّ الجانب الشخصى فى الحياة الخلقية إلى « ضمير الغائب » ، وتجعل من « الحرية الشخصية » مجرد حقيقة سلبية محضة . فالسلوك الخلقى ، عند المفكّرين الاجتماعيّين ، إنما هو مجرد تنازل عن الذات ، واتجاه نحو النظام ، وكأن ثمة نسقًا جاهزا من القيم يتكفل بحلّ كل المشاكل التى قد تثور فى باطن الوجود البشرى . وهكذا تصبح كل مهمة الإنسان أن يندمج فى هذا « النظام العقلى » ، سواء أكان هو « المجتمع » ، أم « التاريخ » ، أم « العقل الجمعىّ » ، لكى يتمتّع بالطمأنينة النفسية ، والتكامل الروحىّ . وكما كان أصحاب الأخلاق الدينية يحاولون أن يظهروا الموجود البشرى على أن ثمة « حقيقة إلهية متعالية » تضمن له سلامة التفكير والسلوك ، نجد أن أصحاب « الأخلاق الاجتماعية » يحاولون أن يوفروا على الإنسان كل استعمال شاق للإرادة أو القدرة على المبادأة initiative ، لكى يهيبوا به أن يلائم بين سلوكه وما تقضى به أوامر الجماعة . وفات هؤلاء وأولئك أن إنكار حق الشخص البشرى فى التصميم والتقرير الحرّ ، إنْ هو إلاّ إنكار للأخلاق نفسها .

وَحَسْبنا أن نرجع إلى ذواتنا ، لكى نتحقق من أن كلاًّ منا لا بد من أن يجد نفسه فى هذا العالم مندمجًا دائمًا فى « موقف » خاصّ . فنحن لسنا بإزاء حجج عقلية أو أسباب معقولة لا يكون علينا سوى أن نقدر قيمتها المنطقية ، بل نحن نجد أنفسنا « ملتزمين » ، مندمجين فى لحظة معينة من لحظات تاريخنا الخاص . وقد لا يكون فى وسع الفرد أن يسيطر تمامًا على تلك اللحظة ، بل هو يشعر بالأحرى أنه مرتبط بها ، معانق لها ، مأخوذ فى حبالها . . . وبيت القصيد بالنسبة إلى كل واحد منا هو أن يجد لنفسه مَخْرجًا ؛ ولكننا هنا لسنا بإزاء مَخْرج عقلى ينحصر فى نطاق التفكير ، وكأننا بإزاء حلّ نظرىّ لمشكلة عقلية ،

بل نحن بإزاء مخرج وجودى يرتبط بإمكانية الحياة نفسها : لأن علينا أن نلتمس لجسمنا ونفسنا فرصة مستقبلة نخاطر فيها بتحقيق ذاوتنا ، واثقين من أنه لا بد لنا من أن « نوجد » ، على الرغم من كثافة وجودنا الواقعى ، وعلى الرغم من تناقض مطالبنا الباطنية[1] .

٥٧ — والواقع أننا إذا كنا نحرص على ربط الأخلاق بالفلسفة ، فذلك لأن « المشكلة الخلقية » فى نظرنا هى أولا وبالذات مشكلة شخصية تتصف بالطابع التاريخى الدرامى الذى تتصف به أية خبرة أخرى معاشة Expérience vécue. ومهما فعل فيلسوف الأخلاق التقليدى ، أو عالم الاجتماع الوضعى ، فإنه لن يستطيع أن يضع نفسه موضع الشخص الذى يجد نفسه ملزما بأن يفصل فى مشكلة حياته . حقا إن الفيلسوف التقليدى وعالم الأخلاق الاجتماعية قد يستطيعان أن يقدما لمثل هذا الشخص بعض القواعد العامة أو التحديدات الكلية ، ولكنهما يخطئان بلا شك لو توهما أنهما يستطيعان أن يصوغا « الحقيقة الخلقية » فى قوالب عامة مجردة تصلح لكل فرد ، وتنطبق على كل حالة . وذلك لأنه ليس ثمة قانون عام يصلح لكل المواقف ، بحيث لا يكون على أى فرد منا سوى أن يستخلص منه بطريقة استنباطية صرفة بعض تحديدات نوعية أو نصائح خاصة لكل حالة فردية . ويمضى بعض الفلاسفة الوجوديين إلى حد أبعد من ذلك ، فيقررون أن الفيلسوف نفسه لا بد من أن يظل مقيدا بموقف معين ، بحيث إنه قلما يستطيع أن يرى الأشياء إلا من وجهة نظره الشخصية الخاصة . فليس فى وسع المفكر أن يتخلص من تلك الظروف المعينة التى تحدد تفكيره الشخصى ، وبالتالى فإن كل تقرير أخلاق لن يكون — بطبيعة الحال — سوى وجهة نظر معينة فى الحكم على الأخلاق.

(١) Cf. G. Gusdorf : « Traitté de l' Existence Morale », Paris, Colin, 1949, pp. 40–41.

وربما كان من بعض أفضال الفلسفة الوجودية على الأخلاق أنها قد أظهرتنا على ما للعامل التاريخي الدرامي من أهمية كبرى في كل أخلاق فردية . فالوجوديون يؤكدون أن الفرد لا يحيا في عالم مجرد متحرر من كل سياق تاريخي ، بل هو إنما يفصل في مصيره الشخصي وسط ظروف لا سبيل إلى تحديدها بدقة . وحين يحقق الفرد فعلا أخلاقياً ، فإنه إنما يقوم بضرب من « المخاطرة » في الحاضر والمستقبل ، مستخدماً ما لديه من « حرية » . وليست « الحرية » التي يتحدث عنها هؤلاء من قبيل « الاستقلال الذاتي » الذي تحدث عنه كانت ، وإنما هي حرية موجود مجاهد يعمل في مشقة ، ويصارع نفسه والعالم والآخرين . وإذا كانت الحرية عند كانت ترادف « العقل المنتصر » الذي استطاع أن يسيطر على ذاته وعلى الكون ، فإن الحرية عند الوجوديين تساوي « الذات المجاهدة » التي تجد نفسها فريسة لنفسها وللعالم ، فتحاول جهد طاقتها أن تحقق حياتها بوصفها صنيعة يدها .

وهكذا نرى أن الأخلاق الوجودية تقوم على الاعتراف بأولوية ضمير المتكلم ، وتدعو إلى تأسيس السلوك على الحرية الشخصية . وليست الحرية — في نظر الوجوديين — حقيقة جاهزة أو معطى من معطيات الحس ، بل هي كسب يحصّل كل يوم ، دون أن يستحيل إلى حصيلة ثابتة . ومعنى هذا أنه إذا أراد المرء أن يكون حرًّا ، فإن عليه أن يسعى جاهداً دائماً أبداً في سبيل الانتقال من مملكة « الطبيعة » إلى مملكة « الأخلاق » . ولكن الحرية لا بد من أن تظل ناقصة غير مكتملة ، لأنها دائماً في صيرورة مستمرة، فضلا عن أنها مزعزعة باستمرار مفتقرة إلى مزيد من الاستقرار . ومع ذلك فإن هذه الصيرورة نفسها هي التي تخلع على وجودنا معنى ، كما أن ذلك التزعزع إنما هو الذي يكشف عما لدينا من إمكانيات لا بد لنا من العمل على تحقيقها . ولعل

هذا ما أرادت سيمون دى بوفوار أن تعبر عنه حينما كتبت تقول : « إن الحرية لتبدو لنا دائما على صورة حركة تحرر . . . وحينما يريد الإنسان أن يحقق لوجوده النجاة (أو الخلاص) — وهو وحده الذى يستطيع أن يقوم بهذا الفعل — فلا بد له من أن يسمو بما لديه من تلقائية أصلية إلى مستوى الحرية الأخلاقية ، بأن يتخذ من نفسه غاية يعمل على الكشف عما تنطوى عليه من مضمون خاص فريد فى نوعه » .

وليس من شك فى أنها مهمة شاقة بالنسبة إلى الإنسان أن يأخذ على عاتقه حريته الخاصة ، بما تنطوى عليه من شكوك ومخاطر ومغامرات ؛ ومن هنا فقد ظهرت محاولات كثيرة — فى نطاق المذاهب الأخلاقية — من أجل التخلص من تلك الحرية ، سواء بالخضوع لقانون أخــلاقى ، أم بالامتثال لحقيقة إلهية ، أم بإطاعة عقيدة دينية ، أم باحترام معيار ميتافيزيقى ، أم باعتناق تنظيم حزبى . وكل هذه المحاولات إنما تخفى وراءها رغبة ضمنية فى الاقتصار على الطاعة والخضوع ، بدلا من العمل على الابتــكار وخلق الذات . ولــكن أى أخلاق تهدف إلى القضاء على « الذاتية » أو استبعاد « الحرية » أو إنــكار الشخص البشرى ، إنما تفضى فى نهاية الأمر إلى هدم نفسها بنفسها . وآية ذلك أن فلاسفة الأخلاق التقليديين حين يتحدثون عن القاعدة ، والقانون ، وواجبات الذات نحو نفسها ، وواجباتها نحو الآخرين ، وواجباتها نحو المجتمع ، وواجباتها نحو الله ، فإنهم إنما يمزجون الأخلاق بضرب من التشريع الاجتماعى أو التقنين ، وكأن المشكلة الأخلاقية هى مجرد مسئولية وقواعد وجزاءات . ولــكن هذا التقنين الأخلاقى لا يصدُق إلاّ بالنسبة إلى « ضمير الغائب » : فهو لا يتضمن إلا تحديدات خارجية تنصبُّ على سلوك موضوعىّ صرف . وكل ما يهدف إليه مثل هذا التشريع القانونى إنما هو صيانة النظام الاجتماعى ، وضمان سلامة صحة المجتمع . ولــكن

الأخلاق الفردية لا تجد فى مثل هذه المعايير الأخلاقية سوى مجرد ظروف أو شروط موضوعية ؛ فهى ترى أن من حقها أن تتخذ بإزائها موقفا معينا ، وهى تعمد بالتالى إلى قبولها أو رفضها أو التحايل عليها — وإذن فقد يكون فى وسعنا أن نقول إن القانون أو التشريع لا يحل شيئاً ، على الرغم من كل تلك الضمانات الخارجية التى يكفلها لسلامة المجتمع . والسبب فى ذلك أن المشكلة الخلقية تفلت بطبيعتها من كل تحديد خارجى أو من كل جبرية اجتماعية ، فهى لا بد من أن تظل قائمة على أشدها ، حتى حين تتوافر إطاعة القوانين ، ومطابقة السلوك الخارجى مع معايير الحياة الجمعية[1] .

٥٨ — وهنا يتساءل البعض فيقول : « ماذا عسى إذن أن تكون مهمة فيلسوف الأخلاق ؟ ألست أنا حراً فى مواجهة مواقفى لحسابى الخاص ، وبالاستناد إلى حريتى الذاتية ؟ » . وردنا على هذا التساؤل أن تدخل فيلسوف الأخلاق إنما يتم عن طريق « الاتصال غير المباشر » ؛ فإن كل مهمة هذا الفيلسوف أن يعين الناس على الشعور بظروف وجودهم الخاصة ، وأن ينير أمامهم ذلك الأفق المعين الذى يتحركون صوبه . ومعنى هذا أنه يمدهم بالوسائل اللازمة لفهم تلك المواقف الأصلية التى يجدون أنفسهم مندمجين فيها ، فضلا عن أنه يحاول أن يحدد بعض « الثوابت » القائمة فى التجربة ، مع ما يقترن بهـا من أساليب خاصة فى الحياة « Styles de Vie » . ولكن الفيلسوف فى كل هذا لا يفرض أى حل ، لأنه يعلم علم اليقين أن عناصر هذا المصير الفردى أو ذاك لا بد بالضرورة من أن تغيب عنه . حقا إن الفيلسوف قد يستطيع أن يقدم لنا عناصر تعيننا على

(١) ارجع إلى كتابنا « المشكلة الخلقية » مكتبة مصر ، القاهرة ، سنة ١٩٧٠ .

الاهتداء إلى الحل ، كما أنه قد يساعد الذات على أن تحقق اختيارها فى ضوء معرفة أفضل وحرية أكمل ، ولـكن اختيار الذات لا بد من أن يظل اختياراً شخصياً بحتا ، كما أنه لا بد أيضاً من أن يخضع لمواقفها الذاتية الأصلية ، وإن كان من شأن الوعى أو الاستبصار أن يزيد من درجة حريته ومدى انتسابه إليها .

ومهما فعل فيلسوف الأخلاق ، فإن تأثيره لا بد من أن يبقى «غير مباشر» . وآية ذلك أنه لا يستطيع أن يقضى على إرادة الغير ، أو أن يضع نفسه موضعهم ، بل هو إنمـا يستطيع أن يؤثر عليهم كما تؤثر النماذج البشرية ، والشخصيات الروائية ، والأبطال والقديسون ، وكل من يستطيع أن يلعب دوراً أخلاقياً خطيراً فى الحياة العملية الشخصية لبنى البشر . وليس المهم أن نحاكى هؤلاء محاكاة حرفية ، بل المهم أن نستمد من وقائع حياتهم وتصرفاتهم إلهاماً نسير فى ضوئه ، أو رسالة روحية نستوحيها ونوجه سلوكنا على هديها . والشخص الذى يقلد المسيح أو يحاكى محمّداً ليس هو ذلك المعتوه الذى يكرر حركاتهما بطريقة آلية ، أو يردد أقوالهما عن ظهر قلب ، بل هو ذلك الشخص الحر الذى يبذل جهداً شاقا فى سبيل التعبير بسلوكه العملى عما أظهرته تلك النماذج المثالية من سمو أخلاق فى صميم حياتها . وإذن فإن التأثير الأخلاقى الذى يصدر دائما عن أمثـال هذه الشخصيات الأخلاقية الـكبرى إنمـا يتخذ طابعاً غير مباشر ، دون أن يكون فى ذلك أى قضاء على قوة الابتـكار الخلقى لدى الشخصيات التى تستلهمها أو تستوحيها أو تسير على هديها .

لقد كانت الفلسفة التقليدية تحاول أن توصلنا إلى أخلاق تصورية توكيدية ، تتكفل بحل كل مشاكلنا فى عالم مجرد . وأما اليوم فإن مهمة فيلسوف الأخلاق لم تعد تنحصر فى تخليص الإنسان من نفسه ، وحمله على تناسى همومه ، وإنمـا أصبحت تنحصر فى العمل على إظهار كل شخص منا على حقيقة موقفه الخاص ،

حتى يتسنى له بحق أن يصبح مالكا لزمام نفسه . فكل ما تقدمه لنا « الأخلاق الجديدة » إنما هى عناصر (أو مواد) تعين كل فرد منا على تحقيق اختياره الشخصى الذى هو واجبه الخاص . وما دام لكل موجود ذاتى متناقضاته الخاصة وأحداثه الدرامية المشخّصة ، فإنه هيهات للفيلسوف أن يحل لكل فرد منا مشكلته الأخلاقية الخاصة . حقا إن الفيلسوف يستطيع أن يعين كل فرد منا على أن يستجمع شتات قواه العقلية والوجدانية ، كما أنه يساعدنا على تبديد أوهامنا ودعم طاقاتنا ، ولكنه يعلم فى الوقت نفسه أن « الحدَث » وحده هو الذى سيولّد تصميمنا الأخير ، وهو موقن تماماً بأنه ليس له على الحدث يدان[1] !

ونحن نعرف أن المربى المستبصر فى عصرنا الحاضر لم يعد يتوهم أنه يستطيع أن « يدرّب » تلاميذه بحيث يخلق منهم ما يشاء ! حقا إن بعض الوالدين لا زالوا يظنون أنهم يستطيعون أن ينقلوا خبراتهم بتمامها إلى أبنائهم ، ولكن التجربة نفسها سرعان ما تظهرهم على أنه لا سبيل مطلقاً إلى نقل الحكمة المكتسبة إلى الأجيال الناشئة . وما دام سبيل الحياة لا بد من أن يظل دائماً طريقاً خاصاً يضرب فيه كل فرد منا لحسابه الخاص ، ويخوضه دائماً بمفرده ، فان فيلسوف الأخلاق لم يعد يستطيع اليوم أن يحاكى المربى الواهم الذى يعتقد أن خبرات الكبار حاسمة بالنسبة إلى الصغار ، وأنها لا بد من أن تقيهم وتعصمهم مواطن الزلل ! ولو كانت المشكلة الخلقية هى بهذا القدر من السهولة ، لما وُجد على ظهر البسيطة سوى « الحكماء » ! ولكن فيلسوف الأخلاق يعلم حق العلم أنه لا بد لكل جيل من أن يكوّن لنفسه حكمته الخاصة ، وأنه لا بد لهذه الحكمة

---

(١) G. Gusdorf : "Traité de l' Existence Morale", Colin, 1949, pp. 43—44.

من أن نجيء ملائمة لمقتضيات عصره وطبيعة مشكلاته . ولابد لكل فرد منا — في زمانه الخاص وموقفه الذاتي — أن يعمل على اكتشاف شروط توازنه الشخصي . ولو أننا تصورنا أخلاقا أزلية أبدية ، فإن مثل هذه الأخلاق — إن وُجِدَتْ — لن تكون ذات فائدة كبرى بالنسبة إلى الإنسان ، لأن الإنسان — كما يقول بعض الوجوديين — مخلوق معاصر ، أو كائن واقعي . وهكذا نخْلُص إلى القول بأن الصلة وثيقة بين الأخلاق والفلسفة ، ولكنْ على شرط أن نفهم أن الأخلاق كالفلسفة مغامرة كبرى أو مخاطرة هائلة ، وأنها بطبيعتها لا بد من أن تظل مملكة ذاتية تعبر عن التزام الوجود المشخص أمام وحدته التاريخية الخاصة . فليس من شأن فيلسوف الأخلاق أن يقضي على الحرية البشرية ، بل إن من واجبه أن يعمل على إنارة السبيل أمامها . وسواء أكانت الفلسفة ميتافيزيقا أم أخلاقا ، فإنها في كلتا الحالتين ، إنما تخاطب إنسانا واقعيا محيا في حقبة تاريخية بعينها ، وينتسب إلى حضارة إنسانية بعينها ، ويحاول دائما أن ينشد « الإنساني » l' humain في « الإنسان » .

الفصل التاسع

بين الفلسفة والسياسة

٥٩ — كثيراً مايحلو لخصوم الفلسفة أن يصوِّروا لنا الفيلسوف بصورة الرجل الانطوائي الذي يحيا على هامش التاريخ ، ويغلق على نفسه باب مذهبه التأملي المجرد ، ويسد أذنيه عن سماع أصوات مجتمعه وبيئته وعصره . وحجة هؤلاء أن الفيلسوف هو رجل الفكر ، والثبات ، والمطلق ، والأبدية ؛ فليس بدعاً أن تراه ينصرف عن العمل ، والتغير ، والنسبي ، والزمان . ألم يقل أفلاطون نفسه « إن الفيلسوف هو الإنسان الذي يتأمل الأزمنة جميعاً ، ولا يرى الوجود إلا ككل » ؟ ألم يحدثنا نيتشه عن مهمة الفيلسوف بقوله : « إن الغاية الأولى والنهائية للفيلسوف أن ينتصر على عمره الزمني،لكي يستحيل إلى موجود أبديّ لازَماني . » ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول — مع أصحاب هذا الرأي — إنه لاشأن للفلسفة بالسياسة ، مادام هدف الفيلسوف أن ينتصر على الزمان ، ويعلو على التاريخ ، وينخرط في سلك الأبدية ؟

. . . الواقع أننا لو حاولنا أن نستقرىء تاريخ الفلسفة ، لألفينا أن الفلاسفة كثيراً ما كانوا يتحدَّون رجال السياسة ، حتى لقد سادت بين المؤرخين خرافة ذهبيّة تحكي لنا قدرة الفلاسفة المطلقة على معارضة الملوك والطغاة ، وتروي لنا كيف كان هؤلاء الفلاسفة الأبطال يقفون في وجه الذل والاستعباد ، ويذُودُون عن أنفسهم بسلاح الفكر الذي يهزم كل طغيان واستبداد . وهذا ذيوجانس اللائرسي — مثلا — يحدثنا عن فيلسوف يوناني يدعى أنكسارْخُوس (يقال

عنه مع ذلك إنه كان من دعاة مذهب الشك) وقع يوماً بين يدى طاغية مستبد كان قد سبق له (أى للفيلسوف) أن سبه وأساء إليه ، فحكم عليه الطاغية بالموت وأصدر أوامره بتعذيبه وتقطيع أجزاء جسمه إربا إربا . . . بيد أن الفيلسوف لم يكترث بكل ما كان يقع عليه من عذاب ، بل ظل هادئاً ساكناً رابط الجأش ، حتى إذا بلغ منه الألم مبلغه ، راح يتحدى الطاغية بقوله : « إن ما تستحقه ليس إلا الغشاء الخارجي لأنكسار خوس ، وأما أنكسارخوس نفسه فليس لك عليه يدان » . وهنا أراد الملك أن يخرس الفيلسوف ، فأمر بقطع لسانه ، ولكن الفيلسوف نفسه لم يلبث أن بادر إلى قطع لسانه بأسنانه ، ثم قذف به فى وجه جلاده ، وكأنما هو يبصق على وجهه ! . . . وهكذا صور لنا أنكسارخُوس بصورة الرجل القوى الذى لا يُهْزَم ، فإنه هيهات للقوة المادية أن تسحق سلطان الفكر أو أن تخرس صوت الحق .

وهذه قصة أخرى يرويها المؤرخون عن الفيلسوف الرواقى أبكتاتوس الذى كان عبداً لأحد السادة الرومان ، فيقولون إن السيد الرومانى المتجبر أراد يوماً أن يعذب عبده المسكين ، فوضع ساقه تحت آلة تعذيب ، وراح يضغط بشدة على جسد ضحيته . . . وظل أبكتاتوس هادئا رابط الجأش ، ثم لم يلبث أن أنذر سيده بأن الساق سوف ينكسر بعد حين . . . وانكسر ساق أبكتاتوس بالفعل ، فلم يكن منه سوى أن ابتدر سَيِّدَهُ بقوله : « ألم أقل لك إنه سوف ينكسر ؟ » . وهذه القصة إن دلت على شيء ، فإنما تدل على أن أبكتاتوس الأسير قد استطاع أن يهزم سيده ، بروحه المعنوية القوية التى لم يحطمها طغيان أو تعذيب ، فكانت « الفلسفة » سلاحه الهائل الجبار ، وبذلك استطاع أن يقلب الصلة بين العبد وسيده ، وأن يثبت لسيده الرازح تحت نير غضبه أنه هو السيد الحقيقي . . وهذا سقراط أيضاً فى سجنه ، يحاور قوانين المدنية ،

ويهزمها بإطاعتها والخضوع لها ، ثم يموت فى سبيل الحق والعدالة والخير ، فيكون موته بمثابة انتصار أخير ، وكأن لسان حاله يقول : « إنه لخيرٌ لك ألف مرة أن تكونَ سُقراطاً تعيساً شقياً مِنْ أنْ تحيا خنزيراً قانِعاً سعيداً ! » .

والظاهر أن الفلاسفة لم يقتصروا على تأكيد هذه « السيادة الفلسفية » عبر التاريخ من خلال مواقفهم الفكرية فحسب ، بل هم قد حاولوا أيضاً أن يؤكدوها من خلال صلاتهم الشخصية وعلاقاتهم الاجتماعية بالحكام والملوك وأهل السياسية . وتبعاً لذلك فقد نشأت روابط وثيقة بين الفلاسفة ورجال الدولة ، منذ عهد أفلاطون الذى نادى بضرورة توثيق الصلة بين الفلسفة والسياسة ووضع مقاليد الأمور فى يد ملك — فيلسوف ، حتى أيام هيجل الذى زعم فى وقتٍ ما من الأوقات أن ثمة وحدة صوفية تجمع بينه وبين نابليون ! وقد ظهر لنا « الفيلسوف » عبر التاريخ بمظهر « المربى الأعظم » فكان أرسطو معلماً للإسكندر الأكبر ، وحل الفلاسفة فى القرن الثامن عشر محل آباء الكنيسة ، فتخلى أمراء الكنيسة من أمثال بُوسّويه وفنلون عن مكانتهم الفكرية لأمراء الفلسفة من أمثال كوندياك الذى عهد إليه بمهمة تعليم ولى عهد پارما Parme . وهذا روسو — معلم أوروبا الحديثة — يُسْتَشَار بخصوص دساتير بعض الدول الصغرى ، فيضع المبادىء الدستورية الأساسية لكل من پولونيا وكورسيكا . ونحن نعرف كيف كانت الصلات وثيقة بين ديكارت والملكة كريستين ، وبين فولتير وفردريك الكبير ، وبين ديدور والملكة كاترين الثانية ... إلخ . واليوم تعترف الديمقراطيات الحديثة بما لأهل الفكر من حق فى الوصاية على تراث الإنسانية ، فنراها تحرص على توطيد دعائم المنظمة الدولية للتعاون الفكرى ، وتعنى بتقرير دور اليونسكو فى المحافظة على حقوق الإنسان الثقافية والفكرية والحضارية بوجه عام .

٦٠ — والحق أنه قد يكون من الحديث المعاد أن نتطرق لبيان العلاقة الوثيقة التي تجمع بين الفلسفة والسياسة ، فإن تاريخ الفكر البشري نفسه ليشهد بكل وضوح وجلاء أن الفلاسفة لم يحيوا يوما بمعزل عن التاريخ ، أو بمنأىً عن الأحداث السياسية ، وإنما هم قد تجاوبوا دائماً مع الإطار الحضاري الذي عاشوا فيه ، أو هم — على أقل تقدير — قد حاولوا أن يعكسوا في فلسفاتهم أصداء واقعهم الحي ، دون أن يغفلوا في الوقت نفسه مهمة التعبير عن آمال مجتمعاتهم وأحلام مواطنيهم . . . حقاً إن بعض المذاهب الفلسفية قد تبدو لنا أحلاما خيالية واهية ، أو نظرات وهمية تافهة ، وكأن لا قيمة لها مطلقاً في صميم الحياة الاجتماعية للأفراد ، ولكننا لو أنعمنا النظر إلى المدلول الحضاري لكل مذهب فلسفي ، لتحققنا من أن الفلسفة بوجه عام إنما هي قوة تاريخية هائلة ، ولأدركنا أن تاريخ المذاهب الفكرية في العصور الحديثة بوجه خاص إن هو إلا مرآة تعكسُ لنا صورة صادقة لما اختلف على البشرية من أحداث سياسية ووقائع اجتماعية وثورات اقتصادية وتغيرات حضارية . . . إلخ . وإذا كان من واجب التاريخ العام أن يدرس أفعال البشرية حتى يرْقىٰ منها إلى العلل التي تمتد فيما وراءها ، فإن التجربة نفسها لتدلنا على أن هذه العلل لا تخرج عن كونها مجموعة من الأفكار الخلقية ، والدينية ، والعلمية ؛ وهذه جميعاً لا بد أن تجد في « الفلسفة » أسمى تعبير عنها . فالمؤرخ الذي يريد أن يفهم أي عصر من العصور لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى التساؤل عن نظرة هذا العصر للعين إلى الحق ، والواجب ، والأخلاق الفردية ، والأخلاق الاجتماعية ، والمبدأ الأول لكل من الإنسان والكون ، والقوانين العامة التي تتحكم في سير الوجود . . . إلخ . ولا شك أن المذاهب الفلسفية الكبرى التي سادت في العصر الواحد إنما هي النماذج الحية التي تجسدتها روح هذا العصر ، فهي بطبيعتها

وثائق هامة تسجل الحاضر وتعبر عن آمال المستقبل . ولعل هذا هو ما حدا بهيجل إلى القول بأن « أكل وعى يمكن أن تحصله أية حقبة تاريخية عن نفسها ، إنما هو ذلك الوعى الذى تحصله لدى فلاسفتها » . ألسنا نجد عند سقراط وأفلاطون وأرسطو خير تعبير عن الروح اليونانية فى القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد ؟ إننا لا ننكر بطبيعة الحال أن العبقريات الفلسفية هى أكثر النماذج البشرية فردية ، لأنها بلا ريب أكثرها أصالة ، ولكننا نستطيع أن نقول أيضاً إن العبقريات الفلسفية هى أكثر النماذج البشرية كلية ، لأنها تَعكِسُ بصدق وأمانة أفكار العصر الذى تعيش فيه . وحينما يَعْرِف الفيلسوف ذاته على أحسن وجه ، فإنه عندئذ يعرف الآخرين أيضاً على أحسن وجه ، فضلا عن أنه حينما يحاول أن يستبق المستقبل ، فإنه لا بد من أن يجد نفسه مضطرا بادىء ذى بَدْء إلى أن يُلَخِّص فى ذاته كل ما ينطوى عليه الحاضر . وحسبنا أن نلقى نظرة فاحصة إلى أخلاق أفلاطون ، حتى نتحقق من أن هذه الأخلاق تُلَخِّصُ من جهة أخلاق اليونان فى القرن الرابع قبل الميلاد ، ولكنها من جهة أخرى تعلو على تلك الأخلاق وتمتد إلى ما وراءها . ففى استطاعة المؤرخ اليقظ أن يقرأ فى الأخلاق الأفلاطونية تاريخ اليونان القدماء وتاريخ اليونان المحدثين ، أعنى ماضى الإغريق ومستقبلهم . وهكذا الحال بالنسبة إلى المُشرِّعين من رجال الرواقية ، فإنهم يمثلون القانون القديم والقانون الحديث على السواء ، بمعنى أنهم يجمعون فى مذاهبهم بين روح المجتمع العتيق الذى يحتضر ، وروح المجتمع الجديد الذى تلوح تباشيره[1] .

حقا إن دعاة المادية التاريخية يصرون على القول بأن التاريخ يسير على

---

(١) A. Fouillée : « Histoire de la Philosophie », Paris, Delargrave 13 éd, Introduction, pp. IV—V.

قدميه ، لا على رأسه ، وأن الاقتصاد — لا الفكر — هو المحرك الأول للجماعات؛ ولكننا لو دققنا النظر فى حركات المجتمعات الحديثة التى تدين برأيهم ، لألفينا أن تقدم النظر العقلى لديها هو الذى يوجه سائر الأنواع الأخرى من التقدم البشرى . فليس بصحيح ما يقال من أن الحركات الفكرية هى مجرد أدوار عليا ترتكز فوق أساس مادى ، بل الصحيح أن تقدم الأفكار الفلسفية هو فى حد ذاته معيار يقاس به التقدم التاريخى بوجه عام . ومهما حاول البعض أن يقلل من أهمية « الفكر » فى مضمار « السياسة » فإن من المؤكد أن « الفكر » لا بد من أن يظل بمثابة القوة الفعالة التى تكمن من وراء شتى العوامل الاجتماعية المغيرة لصفحة التاريخ . ومن هنا فقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن التاريخ هو فى جانب منه ثمرة لشتى ضروب الصراع القائم بين الأفكار ، إن لم نقل بإن النظر العقلى هو الذى يحرك العالم بأسره . ولم يكن فلاسفة الألمان وحدهم أول من فطن إلى هذه الحقيقة ، بل إننا لنجد أوجست كونت نفسه يؤكدها بصورة أخرى فيقول إن سير النظر العقلى هو المحرك الأساسى لشتى الحركات الاجتماعية . وهذا جون سيتورات مل أيضاً يؤكد ماذهب إليه إمام الوضعية الفرنسية فيقرر أن « تقدم النظر العقلى هو الذى تحكم بصفة عامة فى كل ما أحرزه المجتمع من تقدم » بل إننا حتى لو رجعنا إلى بعض كتابات أهل المادية التاريخية (كما هو الحال مثلا فى بعض خطابات إنجلز نفسه) ، لألفينا أنهم يؤكدون أن الناس يصنعون التاريخ بكل ما لديهم من مضمون شعورى ، وأن هذا الشعور يفترض بطبيعة الحال ترقى شتى الأفكار الفلسفية والدينية والقانونية . . . الخ . فليس التاريخ فى نظرهم مجرد انعكاس تلقائى لترقى القوى المادية أو الإنتاجية ، بل هو فى جانب منه ثمرة للتفاعل الديناميكى الذى يتم بين الظروف المادية والقوى الفكرية ، أعنى بين البناء السفلى الاقتصادى

والأبنيـــة العليا الإيديولوجية[1] .

٦١ — والواقع أنه كما أن الفلسفة أثرها على سلوك الأفراد ، فإن لها أثرها أيضاً على سلوك الجماعات . وآية ذلك أن مايحدد نشأة الجماعات ، وطبيعتها ، ومجرى تطورها ، ومستقبل أهدافها ، إنمـا هو ما يشيع بين أفرادها من إيديولوجيات فعالة . والفلاسفة — فيما يقول رسل — انما هم أولئك الأفراد الذين تتركز في مذاهبهم تلك الأفـكار المهمة التي ظلت غامضة مستترة في الوسط الاجتماعي المحيط بهم ، فهم العلة الفعاله لتلك المعتقدات التي سوف تجيء فتشكل الحياة الاجتماعية في العصور التالية لهم . ولـكنهم في الوقت نفسه ثمرة لما اختلف على مجتمعاتهم من ظروف سياسية وأحوال اجتماعية وتيارات فـكرية . ومعنى هذا أن ثمة تفاعلا مستمراً بين حياة المجتمع وفلسفات مفـكريه ، بحيث قد يصح لنا أن نقول إن لـكل مجتمع من الفلسفات ما تتطلبه حاجاته وما يتلاءم مع مثله العليا . وتبعاً لذلك فإن مذاهب الفلاسفة لا بد من أن تـكون صدى لمـا في المجتمع من تيارات ، سواء أكان دورها قاصراً على ترديد تلك التيارات أو تنميتها أو تعديلها أو تصحيحها أو التمرد عليها . وإلا فهل يتسنى لمجتمع ديموقراطي أن يدافع عن الحرية والعدالة والمساواة إن لم تـكن أذهان مواطنيه قد تهيأت لقبول هذه الدعوة ، وإن لم يكن أفرادها على استعداد للدفاع عن فلسفاتهم ، بوصفها مسائل حيوية تستحق أن يحارب المرء في سبيلها ؟ [2]

إن البعض ليظن أن الصلة مقطوعة بين المذاهب الفلسفية والبيئات الاجتماعية ، ولـكننا لو درسنا شتى الحركات السياسية والاجتماعية دراسة عميقة واعية ،

---

(١) Cf. K. Marx & F. Engels : « Etudes philosophiques ». Paris, E. S. 1951., Note de l'Editeur. pp. 11—12.

(٢) Bertrand Russell : « History of Western Philosophy », 1945 Preface.

لما كان من المستحيل علينا أن نربطها بما عاصرها أو تقدم عليها من فلسفات . ولو أننا عمدنا إلى مقارنة الحياة فى البلاد الديموقراطية بنظيرتها فى البلاد الفاشية ، لتحققنا من أن الفارق بينهما ليس فارقاً فى المستوى العلمى أو الاقتصادى أو الآلى أو الفنى أو التربوى ، وإنما هو فارق جوهرى فى الأفكار والمُثل العليا والأهداف التى يدين لها كل منهما بالولاء . وكثيراً ما تجىء التغيرات الاجتماعية التى تطرأ على حياة الناس وأساليبهم فى التصرف ومجرى تطورهم التاريخى ، ثمرة لإيمان بعض الأفراد بقيمة بعض الأفكار الجديدة ، أو نتيجة لاقتناع طائفة من المواطنين بإمكان قيام نظرة أخرى جديدة إلى المعايير القائمة والقيم السائدة . فليست الفلسفة تَرَفاً أو شيئاً كمالياً بالنسبة إلى كل من استطاع أن يفهم إلى أى حد تؤثر الفلسفات المختلفة على مجرى الأحوال السياسية والمسائل العامة فى المجتمع الواحد ؛ بل إننا لنلاحظ أن رجل الدولة الماهر إنما هو ذلك الذى يَعْلَمُ جيداً أنه هيهات له أن ينجح فى قيادة الناس إن لم يبدأ أولا بالعمل على اكتشاف فلسفاتهم الأصلية من أجل تحريكهم على العمل وإثارتهم نحو الاستجابة الملائمة . وإذا لم يكن من شأن تلك الفلسفة أن تحقق الأهداف التى يرمى إليها ، فإن من واجبه أن يحاول صرف الناس عنها أو تحويلهم نحو فلسفة جديدة يكون من شأنها أن تحقق الغرض المنشود[1] .

وهذا هو يتهد يقارن نتائج التفكير الفلسفى بأعمال بعض رجالات السياسة فيضع أفلاطون وأرسطو وديكارت وهيجل فى مصاف رجال من أمثال الاسكندر وقيصر ونابوليون وغيرهم ، مع اعترافه فى الوقت نفسه بأن كل نجاح يُحْرِزُهُ الفيلسوف لا يمكن مطلقاً أن يبدو فى الظاهر جليل الشأن واسع المدى ، كالنجاح الذى يحرزه القائد الحربى أو رجل الدولة . . . ولكننا مع ذلك لو نظرنا إلى المصير

(١) Cf. A. J. Bahm : «Philosophy; An Introduction». Wiley. 1954, p. 27.

الماثل الذى لقيه تفكير فيلسوف مثالى غامض مثل هيجل ، لراعنا ذلك الأثر الضخم الذى خلفه مذهبه السياسى . وحَسْبُنا أن نلقي نظرة على تلك الحركات السياسية المتباينة التى صدرت عن الهيجلية كالفاشية والاشتراكية الوطنية والشيوعية ، حتى نتحقق من أن الفلسفة الهيجلية لا زالت قوة حية تعمل عملها ضمن القوى التاريخية التى تصنع المستقبل وتوجه البشرية . حقاً إن كثيراً من الناس يميلون إلى السخرية من تأملات الفلاسفة ، والانتقاص من قدر مدنهم الفاضلة ، والحط من قيمة أنظارهم العقلية ، ولكن التفكير الفلسفى — سواء أراد هؤلاء أو لم يريدوا — قوة جبارة تكمن من وراء شتى الانقلابات الاجتماعية الهائلة والتغيرات الحاسمة . ولئن كان خصوم الفلسفة لا يجدون أدنى صعوبة فى أن يَسِمُوا تأملات الفلاسفة بطابع الوهم أو الحلم أو الخرافة ، إلا أن هؤلاء ينسَوْن أو يتناسون أنه ليس يكفى لفهم الحركات السياسية والتطورات الاجتماعية أن نرجع إلى تصرفات الساسة وتدبيرات القادة ، وإنما ينبغى أيضاً أن نحاول فهم التقدم البشرى فى ضوء النظريات الفلسفية والمذاهب السياسية التى تمهد دائماً لما سيتمخض عنه الغد من تطورات ، وما سوف يجىء به المستقبل من انقلابات . ولنضرب لذلك مثلا فنقول : هل يستطيع المؤرخ أن يفهم ثورة سنة ١٧٨٩ فى فرنسا على حقيقتها ، إن لم يكن على علم بتلك المبادىء الفكرية التى مهدت لاندلاع تلك الثورة ، أعنى إذا لم يكن مُلِمّاً بروح الفلسفة الفرنسية فى القرن الثامن عشر ؟ أفلا يحق لنا إذن أن نقول إن المؤرخ الذى يقتصر على وصف أفعال البشرية ، دون الاهتمام بدراسة أنظارها العقلية ، إنما يتوقف عند المعلومات الخارجية دون أن يرقى إلى عللها الباطنية ؟

٦٢ — هنا قد يعترض بعض المفكرين — وفى مقدمتهم كارل ماركس — بقولهم إن الفلاسفة التقليديين قد صرَفُوا هَمَّهم إلى تفسير العالم ، فى حين أن بيْتَ القصيد هو أن نعمل على تغييره . وماذا عسى أن تكون جدوى الفلسفة

إذا كان كل همها أن تجتر بعض المفاهيم المجردة والتأويلات الغامضة ؟ بيد أن هـذا النقد الماركسى إنمـا يغفل حقيقة جوهرية هامة ، ألا وهى أن الفـكر نفسه « قوة فاعلية » هائلة . وحتى إذا لم نسلم مع خصوم الماركسية بأنه لا سبيل إلى تغيير العالم ، إن لم نحاول أن نبدأ أولا بتفهمه وتأويله على نحو تجريبى سليم ، فإنه لا بد لنـا من أن نعترف بأن اللغة البشرية نفسها تنطوى على ضرب من التحـكم العملى فى الـكون ؛ مادام فى « القول » تَمَلُّكٌ لناصية عَدَدٍ أكبر من الممكنات ، وأداة فعالة للتأثير على الطبيعة والآخرين عن بعد ، وتوطيد لدعائم التواصل فيما بين الذوات ، وتثبيت لأركان العـالم البشرى فى صميم ملـكوت الطبيعة . وإذن فليس أمعن فى الخطأ من إقامة ضرب من التعارض بين « حضارة العمل » و « حضارة القول » ، لأن الواحدة منهما لا يمكن أن تقوم بدون الأخرى ، فضلا عن أنه لا سبيل إلى تصور موقف نظرى أو تأملى صرف بإزاء الـكون ، حتى لدى أشد الفلاسفة إغراقاً فى التجريد[١] .

أما الزعم بأن النظر العقلى كثيراً ما يقتادنا إلى آفاق بعيدة ، وينأى بنا عن الواقع العملى ، ويحملنا على أن نسترسل فى تهاويل براقة من الأحلام العريضة والتصورات الخيالية ، فردنا عليه أن تجارب البشر العمليّة نفسها كثيراً ما أفادت من تلك الأنظار العقلية التى قد تبدو بعيدة كل البعد عن الواقـع العملى . وآية ذلك أن النظر العقلى كثيراً ما فتح أمام البشرية آفاقاً جديدة لم تـكن فى الحسبان ، وميادين مستحدثة لم يسبق ارتيادها ، فوضع بذلك بين أيدينا إمكانيات هائلة

(١) Cf. G. Gusdorf. «Traité de Métaphysique» Paris, Colin, 1956, p. 361.

لم يكن هناك من سبيل إلى التنبؤ بها سلفا . حقاً إن دراسة الأنظار العقلية قد تبدو في الظاهر فلسفة مجرّدة تَنْأى بنا عن العالم الواقعي ، وتقربنا من عالم آخر لعله العالم المثالي ، ولكننا ننسى عندئذ أن هذه الدراسة إنما تُقرّبنا من الحقيقة الحية النابضة ، مادامت العلة الحقيقية لكل حركة الواقع الحي إنما تكمن في المثل الأعلى الذي هو منه بمثابة الهدف ، أو المقصد الأسمى . ومن هنا فقد يكون في وسعنا أن نقول مع بعض فلاسفة السياسة إنه لا سبيل لنا إلى فهم تاريخ الأعمال ، إن لم نرجع أولا وقبل كل شيء إلى تاريخ الأفكار . بل إننا قد لا نكون مغالين إذا قلنا إن بعض النظريات الفلسفية هي في صميمها وقائع حية ذات دلالة تاريخية ، مادام تاريخ التفكير الفلسفي هو مرآة صادقة لتطور المجتمع البشري وترقي « الروح الإنسانية» في صَيْرُورَتها المستمرة .

والواقع أن العلاقة وثيقة بين الفلسفة والحضارة : فإن كلا منهما سبب ونتيجة للأخرى ، بمعنى أن الحضارة نفسها وليدة الفلسفة من جهة ، وإن كانت هي بدورها التي تعود فتولد الفلسفة من جهة أخرى . وتبعاً لذلك فقد ذهب بعض الباحثين إلى أنه لا مجال للفصل إطلاقا بين الفلسفة ودورها في صميم التاريخ الحضاري ، لأنك بمجرد ما تحاول أن تكشف عن السمات المميزة للحضارة والوظائف الخاصة التي تضطلع بها ، فقد عرفت الفلسفة ذاتها . ولعل هذا هو ما قصد إليه ديوي حينما كتب يقول : « إن الفلسفة لهي قوة تاريخية حاسمة تقترن بكل تغير يطرأ على الحضارة . وهي حين تصوغ الأنماط التي ينبغي اتباعها في المستقبل ، سواء أكان ذلك في مجال الفكر ، أم في مجال العمل ، فإنها إنما تمارس دورها في صميم تاريخ الحضارة بوصفها أداة تغيير

أو إضافة أو تعديل . . »[١] . وليس يكفي أن نقول إنه بدون الفلسفة لا يمكن أن تقوم حضارة فحسب ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أن الحضارات تختلف فيما بينها بسبب ما يفصل بينها من اختلافات فلسفية ، بحيث قد يكون في وسعنا أن نتحدث عن حضارات رومانسية ، وعقلية ، وسلمية ، وعدوانية ، وصوفية ، ودنيوية . . إلخ . وكثيراً ما تنكشف لنا طبيعة الفلسفة الواحدة من خلال التغيرات التي تحدثها عملياً في المدنية التي ترتبت عليها . وهنا تكون مهمة الباحث أن يَقِفَ على نوع التغيرات التي طرأت على المجتمع الواحد بعد اعتناقه للفلسفة الجديدة ، من أجل تحديد خصائص تلك الفلسفة بالاستناد إلى ما نجم عنها من تجديد في صميم البيئة الحضارية . ولكن هذا لا يَعْنِي أن الفلسفة والحضارة شيء واحد ، وإنما ينبغي لنا أن نعترف بأن التفكير الفلسفي ليس إلا مظهرا من مظاهر الحضارة الإنسانية ، فهو بالتالي خاضع لتيارات الحضارة العامة . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن التفكير الفلسفي رافد واحد — بين روافد أخرى كثيرة — تُغَذِّي المجرى الأصلي لنهر الحضارة . ومع ذلك فإن لهذا الرافد قيمة حضارية كبرى بالنسبة إلى التاريخ العام للإنسانية ، نظراً لأنه لا قيام لأية حضارة بدون دعائم فكرية تستند إليها . وإذن فليس أُمْعَنَ في الخطأ مما ذهب إليه البعض من أننا لو حذفنا كل ما جاء به الفلاسفة ، فإن الإنسانية لن تخسر شيئا . أليست الفلسفة علماً عقليا ، وحياة روحية ، وثقافة خصبة ، وفكراً حيا ، وحكمة عالية ؟ فكيف لا يكون لها دور كبير في صميم التاريخ العام للحضارة وهي التي طالما عدَّلَتِ المُثُلَ العليا الجمعية ، وغيَّرَت السياسات الدولية الكبرى ، وأنارت السبيل أمام مستقبل البشرية[٢] ؟

---

(١) Cf. J. Dewey «Philosophy & Civilization». New-York 1931, p. 9.

(٢) Maurice Blondel : « La Pensée » t. II. Paris, Alcan, 1934 p. 297.

اننا نعرف كيف يحاول الكثيرون أن يَنْتَقِصُوا من قَدْر تأملات الفلاسفة ، بدعوى أنها خيالات أفلاطونية لا سند لها من واقع ، ولكن أحداً مع ذلك لا يستطيع أن ينكر أن أسماء فلاسفة من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو ، والقديس أوغسطين ، والقديس توما الأكويني ، والفارابي ، وابن سينا ، وابن رشد ، وديكارت ، وبيكون ، وروسو ، وفولتير ، وكانْت وهيجل وماركس وانجلز ونيتشه وغيرهم ، قد اقترنت بتاريخ الحضارة البشرية ، فلم يعد في وسعنا اليوم أن نفهم « ديالكتيك » التاريخ الإنساني ، دون الرجوع إلى التراث الفكرى الهائل الذى خَلَّفَهُ كل أولئك المفكرين . ولئن كانت السياسة قد أصبحت اليوم علما من العلوم ، إلا أن هذا العلم لا يستطيع أن يَسْتغنى عن مذاهب الفلاسفة ونظرياتهم وأحلامهم ومدنهم الفاضلة ، لأن هذه كلها هى لحمة الحضارة البشرية وسداها ، إن لم نقل بأنها الجو الروحى الذى يتنسَّمة الإنسان . فليس فى استطاعة إنسان العصر الحديث أن ينظم عالمه وكأن لمْ يوجد يوما سقراط ، أو أفلاطون ، أو أرسطو ، أو ديكارت ، أو كنت ، أو هيجل ، أو ماركس ، أو نيتشة ، بل لابد لنا من أن نعترف بأن مجتمع القرن العشرين لا زال يحمل آثار كل هؤلاء ، بحيث قد يعْسُرُ تصوُّرُ النظم السياسة الحالية دون الرجوع إلى تاريخ الفلسفة .

حقا إن خصوم الفلسفة سوف يعودون إلى الاعتراض ، فيرددون الحديث المعاد الذى يقول : « إن الذين يملكون القدرة على العمل يعملون ، وأما أولئك الذين لا حَوْلَ لهم ولا طَوْل ، فإنهم لا يملكون سوى الكلام والتفلسف » ! ولكن هؤلاء ينسون أو يتناسون أننا لا نستطيع أن نعمل ، وكأن ليس للأفكار أية نتائج ، فإن الأفعال هى فى كثير من الأحيان مجرد ثمرات لمجموعة من الأفكار . ولو كانت الأفكار مجرد ذَرَّاتٍ من الغُبار تَذْرُوهَا الرياح ،

لما كنا فى حاجة إلى أن نعلق أية أهمية على ما تكتبه الصحف والمجلات ، وما تسجله أقلام الكتاب والأدباء ، وما تذيعه محطات الراديو والتلفزيون ، وما يتلقنه أبناؤنا فى المدارس والجامعات . ولكننا نَعْلَمُ جميعاً أن للأفكار أهميتها فى حياة الأفراد والجماعات ، بدليل أننا نحرص كل الحرص على التمييز بين الفكرة الصائبة والفكرة الخاطئة ، أو بين الفكرة الصادقة والفكرة الكاذبة ، أو بين الفكرة الجيدة والفكرة السيئة . . . بل إن التجربة نفسها لتشهد بأننا حينما نسيء التصرف ، فإننا كثيراً ما نعود إلى أفكارنا محاولين فحصها وامتحانها ، لأننا على ثقة من أن سوء تصرفنا لا بد من أن يكون راجعاً إلى خطأ فى التفكير أو القياس أو التحليل . فليس بصحيح ما يقال أحياناً من أن الأفكار قُصورٌ من الورق ، بل الصحيح أن الإيمان بالفكرة قد يهبنا من القدرة ما نستطيع معه أن نزحزح الجبال ! وآية ذلك أن الإنسان حينما يؤمن بصحة الفكرة التى يدين بها ، فإنه سرعان ما ينظر إلى تلك الفكرة على أنها الحقيقة بعينها ، وعندئذ نراه على استعداد للتضحية بكل شيء فى سبيل تنفيذ فكرته . ولا شك أن فكرة كل شعب عن مثال الإنسان (أو ما ينبغى أن يكون عليه المواطن الصالح) إنما هى التى تعمل عملها فى تحديد المستوى الأخلاقى لكل شعب [1]. وهكذا نخلصُ إلى القول بأن أفكار الفلاسفة عن علاقة الفرد بالدولة ، وصفات الحكومة المثلى ، ومميزات الحكم العادل ، وعلاقة الحكام بالمحكومين ، وصلة القانون الوضعى بالقانون الطبيعى ، وتوزيع السلطات ، وحقوق الأفراد وواجباتهم . . . إلخ : كل هذا لم يضع سُدًى فى حياة الأمم والدول والجماعات ، بل تَرددت أصداؤه فى أشكال الحكومات وأنواع التنظيمات السياسية وضروب الدساتير ومواثيق المنظمات والهيئات . . . إلخ .

---

(١) Walter Lippmann: «The public philosophy», A Mentor Book, 1952, pp. 72—74.

بَيْدَ أننا لن نستطيع أن نفهم آراء الفلاسفة ومذاهبهم إلا إذا عمدنا إلى وضعها في سياقها التاريخى ، فإن لكل فلسفة إطارها الحضارى الذى لا تُفْهَمُ إلا فى داخله . ولهذا فقد فطن الباحثون إلى أهمية تاريخ الفلسفة ، بوصفه تتبعاً لنشوء الأفكار وتطورها وتعاقبها خلال الحقب التاريخية المختلفة ، فى ضوء الأحداث السياسية والملابسات الاجتماعية والتغيرات الحضارية التى اكتنفت حياة كل شعب . وكثيراً ما تُعِينُنَا معرفة أفكار العصر الواحد أو فلسفاته ، على فهم روح ذلك العصر ، والوقوف على اتجاهه الحضارى العام . وكما أن معرفتنا بطبائع الأفراد قد تكتمل بوقوفنا على أفكارهم ، وإلمامنا بمُثُلهم العليا وإحاطتنا بنظراتهم إلى القيم ، فكذلك قد تكتمل معرفتنا بطبائع الشعوب ، بوقوفنا على أفكارها ، وإحاطتنا بمثلها العليا ، وفهمنا لنظراتها إلى القيم . . . إلخ . وإذن فقد لا نغالى إذا قلنا إن تاريخ الفلسفة هو جزء لا يتجزأ من التاريخ البشرى العام ، إن لم نقل مع توسيديدس بأن « التاريخ هو الفلسفة نفسها ، وهى تُعَلِّمُ بالقُدْوَةِ والمثال » !

الفصل العاشر

بين الفلسفة والإيديولوجيا

٦٢ — لو أننا تصفحنا الكثير من الكتب السياسية والاجتماعية التي يتداولها الناس اليوم ، لوجدنا كلة « ايديولوجيا » Idéologia من بين الكلمات الهامة التي تتردد على أقلام الكتّاب المحدثين والمعاصرين . وكثيراً ما يتحدث مفكرو الغرب عن ايديولوجيات بورجوازية ، وأخرى بروليتارية ، بينما أصبح البعض يتحدث اليوم عن ايديولوجيات اقتصادية ، وايديولوجيات سياسية ، وايديولوجيات عنصرية ، وايديولوجيات جنسية ، وايديولوجيات اجتماعية ..الخ بل لقد أطلق أحد الباحثين على كتاب له فى المرأة اسم « تاريخ إيديولوجية » . واتسع استعمال هذه الكلمة ، فصار الكتاب يخلطون بينها وبين « الفلسفة » ، وأصبح لزاماً علينا أن نبين — على وجه التحديد — ضروب الاختلاف والتشابه بين كل من « الفلسفة » و « الايديولوجيا » .

ولو أننا أردنا أن نقف على الأصل فى نشأة هذه الكلمة ، لكان علينا أن نرتد إلى المفكر الفرنسى دستوت دى ترامى Destutt de Tracy الذى استعمل هذا الاصطلاح لأول مرة عام ١٨٠١ فى كتاب له سماه باسم « تخطيط لعناصر الإيديولوجيا » . وقد أراد دى ترامى بهذا الاصطلاح الإشارة إلى « العلم الذى يدرس الأفكار (بمعناها العام) ، أى العلم الذى يقوم بالبحث فى وقائع الشعور ، فيتعرض لتحديد خصائصها ، وقوانينها ، ونشأتها ، وعلاقتها بالعلامات التى تمثلها . . . إلخ »[1] . والظاهر أن كلة « ايديولوجيا » قد ارتبطت فى نشأتها

(١) Cf. A. Lalande : «Vocabulaire Technique et Critique de La Philosophie», 1951, 6e édition, Art. «Idéologie», p. 458.

بالنزعة الحسية أو المادية التى ظهرت فى فرنسا خلال القرن الثامن عشر ، فكانت « الإيديولوجيا » هى « علم الأفكار » ، وكان « المنهج الإيديولوجى » هو المنهج العلمى الوحيد الذى يسير عليه الفلاسفة فى تحليلهم للأفكار ، وبحثهم عن مصادرها . وهكذا كان « الإيديولوجيون » هم أنصار تلك الجماعة الفلسفية الخاصة التى اقتفت آثار الفيلسوف الفرنسى المادى كونديّاك Condillac (١٧١٥ — ١٧٨٠) ، فاستبعدت الميتافيزيقا ، وحاولت إقامة العلوم الحضارية على أسس أنثروبولوجية وسيكولوجية .

أما كلمة « ايديولوجيين » Idéologues فقد ظهرت لأول مرة حينما أراد نابليون أن يحقّر جماعة من الفلاسفة الذين كانوا يعارضون أطماعه الاستعمارية ، فأطلق عليهم اسم جماعة « الإيديولوجيين » . ومنذ تلك اللحظة ، أصبح لكلمة « ايديولوجيا » معنى سىء ، فلم يعد يطلق على الفيلسوف لفظ « ايديولوجى » إلا حين تصطبغ فلسفته بطابع مذهبى ينأى بها عن الحقيقة ، ويضفى عليها صبغة لا واقعية . ومعنى هذا أن الفكر الأيديولوجى قد أصبح بمثابة تأملات وهمية لا تنصب على الواقع ، وكأنما هو مجرد مذهب لا واقعى (irréelle) تكذبه شهادة الوجود الخارجى . وهكذا درج الاستعمال على تسمية أى تفكير باسم « إيديولوجيا » حين يجىء هذا التفكير — من وجهة نظر الحياة العملية — تافهاً أو عديم الشأن ، على اعتبار أن المحك الأوحد لقياس قيمة الفكرة إنما هو النشاط العملى .

ثم جاء ماركس K. Marx (١٨١٨ — ١٨٨٣) فوضع كلمة « ايديولوجيا » فى مقابل « وقائع اقتصادية » ، ونسب صفة « الايديولوجية » إلى كل ما هو متصوَّر عقلياً ، سواء أكان عقيدة دينية ، أم مذهباً فلسفياً ، أم إيماناً أخلاقيًّا . . . . إلخ . وهكذا أصبحت « الايديولوجيات » عبارة عن تبريرات

منطقية لبعض أساليب التفكير والسلوك ، وصارت كلمة « ايديولوجيا » تنطوى على معانى الأسطورة ، والوهم ، واللغو الفارغ ، والتجريد البعيد عن الواقع . ولم يلبث الفلاسفة أنفسهم أن أصبحوا يستعينون بالطريقة الأيديولوجية فى تفسير آراء خصومهم ، فصار من المألوف أن تُفنَّد الأفكار بإظهار الطابع النفعىّ أو القصد الخفىّ الذى تنطوى عليه ، وأصبحت « الايديولوجيا » — كما يقول أحد المفكرين المعاصرين — إنما هى « الرأى الذى ينادى به خَصْمى » ! [١]

ولكن أنصار الماركسية قد وسّعوا من مفهوم « الايديولوجيا » ، فأصبحوا يفسرون الأفكار والمذاهب بالرجوع إلى القوى الاقتصادية وعلاقات الإنتاج ، وبذلك اعتبروا جميع الأفكار مشروطة بالمواقف التاريخية ، وصاروا يفسرون المذاهب على أنها مجرد تعبير عن الطبقات الاجتماعية . ولم يلبث علماء الاجتماع أن رحّبوا بهذ التقابل الذى وضعه الماركسيون بين « الأفكار » و « الطبقات الاجتماعية » ، فظهرت نزعة اجتماعية متطرّفة فى مجال المعرفة ، وكان من آثار هذه النزعة أن تزعزعت فكرة « الحقيقة المطلقة » ، وحلّت محلّها نزعة نسبية من نوع خاص ، أطلق عليها أصحابها اسم « النزعة العلاقية » relationnisme ، أو « النزعة المنظورية » perspectivism . وقد شاء أصحاب هذا الاتجاه الجديد فى المعرفة أن يقفوا موقفاً وسطاً بين النزعة الشكِّيَّة التى لا تخلو من تناقض ، والنزعة الإيقانية التى لا تخلو من تطرّف ، فذهبوا إلى أن لكل جماعة « نظرة جزئية » خاصة إلى الواقع الاجتماعىّ ، وقالوا إن الأفراد الخارجين عن الجماعة يستطيعون أن يقيموا مؤلّفاً يضم تلك النظرات الخاصة ، أو أنه قد يكون فى الإمكان تصوُّر نَسَق جامع يحقق التوازن بين تلك النظرات المتعارضة .

(١) Cf R. Aron: « L' Idéologie »; article publié dans les « Recherches Philosophiques », Vol. VI; 1936—1937, p. 65.

ومهما يكن من شيء ، فإن الملاحظ فى عصرنا الحاضر أن الصلة وثيقة بين الايدلوجيات وحركات الجماهير ، حتى لقد أصبحنا نشهد اليوم منازعات حادة وحملات عنيفة بين الايدلوجيات المتعارضة . ولكن الماركسية فى صراعها ضدّ العدوّ البورجوازىّ ، تأبى إلا أن تقرن « الإيديولوجيا » بموقف الطبقة البورجوازية ، وكأن العنصر الايديولوجى وَقْفٌ على تفكير خصومهم ، أو كأن تفكيرهم هُم خالٍ تماماً من كل طابع إيديولوجىّ . ومع ذلك فإن الماركسيين يقررون أنه لايمكن أن يكون هناك « نظر خالص » فى مضمار التاريخ أو السياسة ، وأنّ وراء كل نظرية — كائنة ما كانت — إنما تكمن دائماً وجهات نظر اجتماعية . وقد استعمل ماركس نفسه كلمة « ايديولوجيا » للإشارة إلى ظاهرة « التفكير الجماعىّ » الذى ينبثق دائماً عن مصالح اجتماعية ومواقف واقعية . فلم يكن بُدٌّ إذن من أن يجىء علماء الاجتماع فيطبقوا على الماركسية نفسها هذا المبدأ عينه ، لكى يكشفوا لنا عن الطابع الأيديولوجى الذى تنطوى عليه هذه الفلسفة ذاتها .

٦٣ — وهنا قد يعترض مؤرخو التفكير الفلسفى على هذه النزعة الاجتماعية فى المعرفة ، فيقولون : « إن من واجب المؤرخ أن يحترم الحقيقة ، فيحاول على قدر الإمكان أن يستند إلى الوقائع وحدها ، ويعمل دائما على تجنُّب كل إيديولوجيا . » ولكن علماء الاجتماع يبادرون إلى الردّ على هذا الاعتراض بقولهم : « إن كل صورة من صور التفكير التاريخى أو السياسىّ هى فى جوهرها مَشْرُوطة بموقف المفكّر الحيوىّ ، وأحوالِ الجماعة التى ينتسب إليها . » . ومعنى هذا أن الطريقة التى نسير عليها فى تصوُّرنا للتاريخ ، وإعادتنا لتركيب الموقف الكلىّ بالاستناد إلى بعض الوقائع المحدَّدة ، إنما تتوقف إلى أبعد حدّ على الوضع الخاص الذى يشغله المرء فى صميم المجتمع . ويمضى علماء الاجتماع إلى حدّ أبعد من ذلك ، فيقولون إن تأثر تفكيرنا بوضعنا الاجتماعى لا يعنى

بالضرورة أن يجىء هذا التفكير خاطئاً ، وإنما قد يكون هذا التأثر نفسه سبيلنا إلى بلوغ حَدْس سياسىّ صائب . ومن هنا فإن العنصر الهامّ فى مفهوم « الإيديولوجيا » عندهم إنما هو هذا الكشف الجوهرىّ لوجود علاقة وثيقة بين التفكير السياسىّ والحياة الاجتماعية . ولعلّ هذا ما عناه ماركس حينما قال عبارته المشهورة : « إنه ليس وَعْى الناس هو الذى يُحدِّد وجودَهم ، بل — على العكس — إن وجودهم الاجتماعىّ هو الذى يحدّد وعيهم[1] » . فالنظرية دالّة Function للواقع ، وهى تؤدى إلى تحقيق ضرب خاص من الفعل ، يجىء فيعدِّل من الواقع ، أو هو قد يفشل ، فيضطرنا إلى معاودة النظر فى النظرية السابقة . والتغيّر الذى يطرأ على الموقف الحالىّ نتيجة للفِعْل ، لا بُدَّ — بدوره — أن يُوَلِّدَ نظرية جديدة .

... من هذا كله يتبيَّن لنا أن « الإيديولوجيات » هى « مركّبات أفكار » توجّه النشاط نحو المحافظة على بقاء النظام القائم . وقد يقع فى ظننا أن الأفكار تتولد بطريقة تلقائية ، ولكن الحقيقة — فيما يقول كارل مانهايم — ان الأفكار تتوقف توقفاً تاما على السياق التاريخىّ والاجتماعى . وتبعاً لذلك ، فإنه ليس المهمّ أنْ نعمد إلى دراسة الفكر المجرّد ، أو العقل الخالص ، بل المهمّ بالأحْرى أن نقف على الظروف الاجتماعية الفعلية التى عملت على ظهور هذا التفكير أو ذلك الإنتاج العقلىّ . وإذا كان من الحق أننا ننتسب إلى جماعة بعينها ، فما ذلك لمجرّد أننا وُلِدْنا فى كَنَفِها ، أو لمجرّد أننا ندين بالطاعة والولاء لها ، أو لمجرّد أننا حريصون على التمسُّك بها والدفاع عنها ، وإنما بالأحرى لأننا نرى العالم وما فيه من أشياء على نحو ما تراه تلك الجماعة ، أعنى أننا نستخدم فى إدراكه نفس المعانى أو الدلالات التى تستخدمها تلك الجماعة فى إدراكه[2] .

(١) K. Marx «A Contriburion to the Critique of Political Economy.», Trans. by N. I. Stone, Chicago, 1913, pp. 11—12.

(٢) Karl Mannheim : «Ideology and Utopia» London, 1936, p. 19. (Harcourt, Brace).

والواقع أن أى مفهوم جزئى ، بل أى معنى خاص ، إنما ينطوى على «بَلْورة» لخبرات جماعة بعينها ، ومن هـذه الناحية قد يكون أهمّ شىء يمكن أن نعرفه عن هذا الشخص أو ذاك ، إنمـا هو تلك الأمور التى يَعُدُّها طبيعيّةً عاديّة ، أو تلك المسائل التى يُسلِّم بها ضمْنا دونَ أدنى فحص أو مناقشة . وبالمثْل قد تـكون أ كثر الحقائق أهمية وأوّلية بالنسبة إلى أية جماعة ، إنما هى على وجه التحديد تلك الوقائع التى تَعُدُّها الجماعة سوِيّةً مألوفة ، أو تلك المسائل التى تعتبرها فى العادة مَحْلُولَةً قد فُرِغَ من أمرها . حقا إن الفـكر هو أولا وبالذات موضوع دراسة كلٍ من علم المنطق وعلم النفس ، ولـكن من المؤكد — فيما يقول مانهايم — انه لا سبيل إلى فهم الفـكر حَقّ الفهم ، اللهمّ إلّا إذا نظرنا إليه من وجهة نظر اجتماعية ولهذا فإن علماء الاجتماع يريدون أن يحلّوا مشكلة المعرفة عن طريق دراسة سوسيولوجية للفـكر البشرى ، لـكى يكشفوا لنا عن الحتمية الاجتماعية التى تخضع لها كل معرفة إنسانية . وهم إذا كانوا يسايرون ماركس فى الالتجاء إلى «التحليل الأيديولوجى» لمذاهب الفـكر ، فذلك لأنهم حريصون على تأ كيد أولوية « العامل الاجتماعى » فى تحديد الاتجاهات الذهنية الغالبة على كل مجتمع . ولـكنهم لا يمضون مع ماركس إلى حدّ القول بأن الطبقة البروليتارية هى وحدها التى تملك تلك القدرة السحرية على فضح الإيديولوجيات ، بل هم يقررون — على العكس من ذلك — أن لكل وضع تاريخى حقيقته الخاصة ، وأنه ليس ثمة طبقة اجتماعية واحدة تحتـكر لنفسها المعنى الـكلي" لأية حقبة تاريخية بعينها .

وهكذا أصبح السلاح الإيديولوجى سلاحاً عامًّا تستعين به سائر الطبقات فى صراعها ضدّ غيرها من الطبقات ، بعد أنْ كان المفـكرون الاشترا كيون يظنون

أنهم هم وحدهم الذين يملكون ميزة إرجاع التفكير البورجوازى إلى أسس إيديولوجية ، وبالتالى حق الانتقاص من قدره والطعن فيه : ولم يلبث التطوُّر الاجتماعىّ والفكرىّ أن وسَّع من رقعة الخلاف بين الايديولوجيات المتصارعة ، فأصبحنا نشهد هذا السلاح الاجتماعىّ الخطير فى يد سائر الطبقات تذُود به عن نفسها ، وتطعن به خصومها ، وتُشْهِرُه فى وجه كل من تحدّثه نفسه بالحط من شأنها . وتبعاً لذلك فقد اضطر الباحثون الاجتماعيُّون إلى الاعتراف بأن الفكر الإنسانى ينطوى على حقيقة جزئية ضمنية فى كل مرحلة من مراحل تطوره ، وأنه ليس ثمة طبقة اجتماعية بعينها تحتكر لنفسها الدلالة الكلية الشاملة للصيرورة الكونية العامة .

٦٤ — فإذا ما دققنا النظر الآن فى مفهوم «الايديولوجيا» ، ألفينا أن كارل مانهايم على حق حينما يفرّق بين نوعين من الايديولوجيا : إيديولوجيا جزئية خاصة ، وأخرى كلية عامة . والنوع الأول منهما يشير إلى ذلك الموقف الشكّى أو الارتيابى الذى نقفه من أفكار خَصْمنا أو تصوراته ، حينما ننظر إلى هذه الأفكار أو تلك التصورات على أنها مجرد تغطية شعورية (بدرجات متفاوتة) لطبيعة الموقف الحقيقية ، نظراً لأن الاعتراف بحقيقة الموقف لا يتلاءم مع مصالح الشخص المشار إليه . ومعنى هذا أن المفهوم الجزئى للايديولوجيا يقتضى تفسير موقف الخصم بالرجوع إلى عامل سيكولوجىّ محض .

أما النوع الثانى من الايديولوجيا فهو أوسع مدى وأكثر خطورة ، لأنه يرتبط بتفكير طبقةٍ ، أو حقبةٍ تاريخية ، أو فئة اجتماعية ، أو جماعة ما من الجماعات . . . إلخ . وهنا تكون الإيديولوجيا عبارة عن مجموع التصوّرات التى تعتنقها الطبقة أو الحقبة أو الفئة أو الجماعة ، آملة من ورائها أن تبرّر موقفها

فى صميم المجتمع . والمفهوم الكلى للايديولوجيا إنما ينصب على التكوين العام أو السمات المشتركة التى تميز التفكير الكلى للطبقة أو الحقبة أو الفئة أو الجماعة ، فهو يحاول بالتالى أن يبين أوجه التقابل القائمة بين الموقف الاجتماعى من جهة ، وأشكال المعرفة من جهة أخرى .

ومع ذلك فإن ثمة عناصر مشتركة تجمع بين كل من المفهوم الجزئى والمفهوم الكلى للايديولوجيا . وآية ذلك أنّ كلا منهما يرفض الاعتماد على أقاويل الخصم ، ويحاول أن يكشف عما وراءها من مقصد خفىّ أو دلالة مستترة . كذلك يتفق الاثنان على ضرورة فهم أقاويل الخصم بالالتجاء إلى منهج غير مباشر يقوم على تحليل الظروف الاجتماعية التى أحاطت بالفرد أو بجماعته . فالأفكار التى يعبّر عنها الشخص إنما تُعدّ فى هذه الحالة بمثابة « دالة » function لوجوده . وتبعاً لذلك ، فإن الآراء ، والقضايا ، والتقريرات ، والأنظمة الفكرية هى أحكام مُقَنَّعَة ، لا ينبغى أن تُحْمَل على ظاهرها ، بل لا بدّ من العمل على تأويلها فى ضوء الموقف المعاش الذى يحياه صاحبها . هذا إلى أنّ الطابع النوعىّ المميّز للذات يشترك مع موقفها المُعاش فى التأثير على أفكارها وتصوراتها وتأويلاتها . وهكذا نرى أن المفهومين الكلىّ والجزئىّ للايديولوجيا إنما يجعلان من تلك « الأفكار المزعومة » مجرد « دالة » للشخص الذى يقرّرها ، بحيث يكون تقريرها متوقفا على وضعه الخاص فى بيئته الإجتماعية .

بيد أن هناك مع ذلك فروقاً هامة تفصل بين هذين النوعين من « الإيديولوجيا » : فإننا نلاحظ أولا أن المفهوم الجزئىّ لا ينسب الطابع الإيديولوجى إلى كل آراء الخصم ، بل هو يقصره على مضمون تلك الآراء ، على حين أن المفهوم الكلىّ ينصبّ على النظرة الشاملة للخَصْم ، بما يجىء معها

من أجهزة تصوّرية ، فيحاول أن يفهم تصوّرات الخصم على أنها مجرد ظواهر مشتقة من الحياة الجماعية التي يشارك فيها . ومن جهة أخرى ، نلاحظ أن المفهوم الجزئيّ للأيديولوجيا يقيم تحليله للأفكار على أساس نفسانيّ بحت ، في حين أن المفهوم الكليّ يستند دائماً إلى تحليل عقليّ أو عرفانيّ gnoséologique . ولنضرب لذلك مثلا فنقول : هَبْ أننا بإزاء خَصْم يتفوّه بالكذب ، أو يخفي جانباً من الحقيقة ، أو يحاول تشويه أي موقف واقعيّ ؛ ففي هذه الحالة قد يكون في وسعنا أن نقول إنه لا زال في إمكاننا نحن الطرفين أن نلجأ إلى معايير مشتركة للتحقق ، ما دام في الإمكان دَحْض الأكاذيب والكشف عن مصادر الخطأ ، بالرجوع إلى معايير مُعيَّنة للتحقُّق الموضوعي تكون مشتركة بين كل من الطرفين . ومعنى هذا أن توجّهي من أن يكون خَصْمي قد وقع ضحيّة لضرب من الأيديولوجيا لا يمضي إلى حدّ استبعاده من المناقشة ، ما دام هناك إطار نظريّ مشترك يمكن الاحتكام إليه . وأما حين ننسب إلى حقبة تاريخية بعينها عالما فكرياً بعينه ، لكي ننسب إلى أنفسنا في الوقت نفسه عالما آخر مختلفا عنه كل الاختلاف ، أو حين تكون ثمة طبقة اجتماعية بعينها تفكر بمقولات مختلفة تمام الاختلاف عن تلك التي تستخدمها طبقتنا الخاصة ، فهناك لا نكون بإزاء مجرد حالات مختلفة أو أنواع متباينة من المضامين الفكرية ، بل نكون بإزاء أنظمة فكرية متباينة تباينا جوهرياً ، أو بإزاء أساليب من الخبرة والتأويل مختلفة تمام الاختلاف . وإذن فنحن هنا بإزاء خلاف أساسيّ يرتدّ إلى الشكل (أو الصورة) ، لا إلى مجرد المضمون (أو الموضوع) ؛ أعني أن التباين قائم في صميم الإطار التصوّري لنوع التفكير ، بوصفه دالة للموقف المعاش الذي يُعانيه هذا الفكر أو ذاك . ولهذا يقرر ما نهايم أننا هنا في المستوى النظريّ théorique لا المستوى السيكولوجيّ المحض .

وأخيراً نجد أن المفهوم الجزئى للأيديولوجيا يقوم أولا وبالذات على سيكولوجية المصالح ، فى حين أن المفهوم الكلى يستعين بتحليل وظيفىّ أكثر صوريّة ، دون أدنى إشارة إلى البواعث السيكولوجية ، فيحصر نفسه فى الوصف الموضوعىّ للفروق البنائية القائمة بين العمليات الذهنية المختلفة فى الظروف الاجتماعية المختلفة . وإذا كان المفهوم الأول يقرر أن هذه المنفعة أو تلك هى السبب فى هذه الكذبة المعينة أو تلك الخديعة الخاصة ، فإن المفهوم الثانى يقتصر على تقرير وجود تقابل correspondance بين الموقف الاجتماعىّ المعين ، ووجهة النظر الفكرية المعينة ، سواء أكانت جزئية محدَّدة ، أم كلية شاملة . وإذن فنحن هنا إنما نستعيض عن « سيكولوجية المنفعة » بتحليل دقيق للتقابل القائم بين الموقف المراد معرفته من جهة ، وبين أشكال المعرفة من جهة أخرى . وفى هذه الحالة ، يكون الغرض الذى يهدف إليه التحليل هو على وجه التحديد إعادة بناء الأسس النظرية المذهبية التى تكمن من وراء الأحكام الجزئية للأفراد . وبعبارة أخرى ، لا بد لنا هنا من الوقوف على المستلزمات النظرية التى يفترضها ضِمْناً أسلوبى الخاصُّ فى التفكير ، فإن هذه المستلزمات لا بد من أن تكون واحدة لدى جميع الأفراد الذين ينتسبون إلى طبقتى الاجتماعية ، أو الذين ينتمون إلى مجتمعى المحلى .

٦٥ — وهنا قد يحقّ لنا أن نقف وقفة قصيرة عند تاريخ مفهوم الايديولوجيا ، لكى نقف على التطوّر الذى أصابه عَبْر العصور التاريخية المتعاقبة . والواقع أنه إذا كان مفهوم هذه الكلمة لم يصبح مفهوماً دائماً متداولاً على أقلام الكتاب إلا منذ أمد قريب ، فإن الظاهرة التى يصفها لهى نفسها ظاهرة قديمة قدم التاريخ البشرى نفسه . ولسنا نريد فى هذه العُجالة القصيرة أن نأتى على تاريخ مفصَّل لنشأة الايديولوجيا وتطورها ، وإنما حَسْبنا أن نقتصر

على دراسة أصولها الحديثة . ولنَقُلْ بصفة عامة إننا لا نستخدم التأويل الأيديولوجيّ إلا حين نحاول — بطريقة واعية تتفاوت شدة وضعفا — أن نكشف عما يكمن وراء أكاذيب الخصم من عوامل اجتماعية . ومعنى هذا أننا نَشْرَع فى النظر إلى رأى الخصم على أنهُ مجرد « ايديولوجيا » ، حينما نتميَّز فى سلوكه العامّ اتجاهاً خفيًّا يحول بيننا وبين اعتباره مجرَّد كذب مقصود ، فنربط بين هذا الرأى وبين الموقف الاجتماعى الذى يكتنف صاحبه ، ونعدّه مجرّد « دالة » لهذا الموقف الخاصّ . وتبعاً لذلك فإن المفهوم الجزئى للإيديولوجيا يشير إلى ظاهرة خاصة ، لا هى بالكذب الصُرَاح من جهة ، ولا هى بالخطأ الناجم عن فساد (أو انحراف) الجهاز التصورى من جهة أخرى ، وإنما هى وَسَط بين هذا وذاك . فالإيديولوجيا الجزئية تشير إلى مجال خاص هو مجال أخطاء ذات طابع سيكولوجى ؛ وهذه الأخطاء — على العكس من الأغلاط المقصودة — ليست مُرادة أو متعمدة ، ولكنها تصدر حتما وبطريقة لا شعورية عن بعض العلل الخاصة المحدِّدة . وربما كان فى وسعنا أن نجد سابقة لهذا التصور الحديث للأيديولوجيا ، عند فيلسوف مثل فرنسيس بيكون فى كتابه « الأورجانون الجديد » ، حين نراه يتحدث عن الأوثان الأربعة ، ألا وهى أوهام القبيلة ، وأوهام الكهف ، وأوهام السوق ، وأوهام المسرح . وهنا يصف لنا بيكون مصادر الخطأ الإنسانى ، فيقول إن بعضها يرجع إلى الطبيعة البشرية ذاتها ، وبعضها يرجع إلى الأفراد المعيَّنين هم أنفسهم ، بينما يرتد بعضها الآخر إلى المجتمع أو العرف أو التقاليد الاجتماعية . وفى كل هذه الحالات ، تتخذ تلك الأخطاء طابع « العوائق » التى تجىء فتغلق السبيل أمام المعرفة الصحيحة ، أو تقف حجر عثرة فى سبيل الوصول إلى العلم الحقيقى . وليس من شك فى أن ثمة علاقة وثيقة بين كلمة « أيديولوجيا » وبين « الأوهام الأربعة » التى

استخدمها بيكون للإشارة إلى مصادر الخطأ ، فضلا عن أن بيكون قد سبق علماء الاجتماع إلى النص على اعتبار المجتمع أو التقليد الاجتماعى مصدراً (فى بعض الأحيان) لطائفة من الأخطاء . ولكننا لا نستطيع بطبيعة الحال أن نقول بوجود صلة واقعية يمكن تعقب آثارها بطريقة مباشرة عَبْر تاريخ التفكير البشريّ ، بين نظرية بيكون من جهة ، والمفهوم الحديث للايديولوجيا من جهة أخرى [١] .

فإذا ما انتقلنا من بيكون إلى مفكرين آخرين مثل ماكيافلى وديفيد هيوم ، ألفينا أنّ هذين الفيلسوفين قد حاولا إرجاع الفوارق القائمة بين آراء الناس الى اختلافات مقابلة فى مصالحهم . ومعنى هذا أن « سيكولوجية المنافع » هى المسئولة عن خداع الناس لأشباههم ، وسعيهم نحو تضليل غيرهم ، وتماديهم فى اصطناع الأكاذيب من أجل التحايل على الآخرين . ومن هذه الناحية ، قد يكون فى الإمكان أن نعدّ ماكيافلى وهيوم من المبشرين بالنظرة الجزئية أو المفهوم الخاص للايديولوجيا . والظاهر أن كثيرين من المؤرخين المعاصرين قد أصبحوا يصطنعون هذا التحليل الأيديولوجىّ الخاص فى دراساتهم لأحوال الأمم والشعوب ، فلم يعُد أحد يعجب حين يرى الواحد منهم يستعين بسيكولوجية المنافع من أجل إشاعة جوّ من الشك حول موقف الخصم ، أو من أجل العمل على الحط من قيمة بواعثه والانتقاص من قَدْر دوافعه . وفى هذه الحالة تكون كل قيمة هذا التحليل الايديولوجى منحصرة فى الكشف عن الدلالة الحقيقية للدعوى التى يدافع عنها الخصم، بوصفها مجرد ستار ذهنى يخفى وراءه مصالح متسترة أو منافع خفية . ومعنى

---

(١) K. Mannheim : «Ideology and Utopia», London, 1936, p. 55. (An Introduction to the Sociology of Knowledge), Harcourt, Brace. & Kegan Paul.

هذا أن الباحث هنا يحاول أن يكشف عما يكمن وراء التعمية اللفظية أو الإيهام الحرفى من معان خفية أو قيم ضمنية .

بيد أن العصر الحديث لم يلبث أن شهد انتقالا سريعاً من هذا التصور الجزئى للإيديولوجيا إلى تصور آخر أوسع مدى وأبعد أثراً ، ألا وهو التصور الكلى للايديولوجيا . ولقد اقترن هذا الانتقال بضرب من التفكك العميق الذى أصاب الوحدة العقلية للمجتمع الحديث ، مما أدى إلى إشاعة جو من الصراع ، والريبة ، والنزاع المستمر بين القيم المختلفة . حقاً إن هذه الريبة الساذجة قد اقتصرت فى بداية الأمر على المستوى السيكولوجى ، ولكنها لم تلبث أن تحولت إلى المستوى العقلى أو العرفانى حينما اتسع نطاق التفكك الاجتماعى حتى شمل الجهاز الفكرى للمجتمع الغربى كله . ومن هنا فقد ظهرت الطبقة البورجوازية مزوّدة بقائمة جديدة للقيم ، وعمل ظهورها على قيام « نظام اقتصادى » جديد ، لم يلبث أن اقترن بأسلوب جديد فى التفكير . وهكذا شهد القرن التاسع عشر تحولا خطيرا فى أساليب تفسير العالم ، وفهم الآخرين ، وتحديد الصلات بيننا وبين الطبيعة ، مما أدى إلى ظهور « ايديولوجية بورجوازية » بمعنى الكلمة . وسرعان ما تسلحت طبقة البروليتاريا بنفس السلاح الايديولوجى لمواجهة خطر البورجوازية الناشئة ، فكان من ذلك أن أصبحنا نرى اليوم نزاعاً حاداً بين وجهتى نظر اقتصاديتين مختلفتين ، وبين نظامين اجتماعيين متباينين ، وفى مقابلهما ، بين أسلوبين مختلفين من التفكير .

والظاهر أن الفلسفة — فيما يقول مانهايم — قد لعبت دوراً كبيراً فى العمل على توطيد دعائم هذا التصور الكلى للإيديولوجيا . وهنا نجد أنفسنا بإزاء مراحل ثلاث يمثلها على التوالى — من بين الفلاسفة المحدثين — كلٌ من كانت ، وهيجل ، وماركس . والمرحلة الأولى فى السبيل إلى ظهور النظرة الكلية

للإيديولوجيا إنما هي تلك التي تحققت في ألمانيا ، حينما ترقت فلسفة الوعي ، فأحلّت رويداً رويداً محل وحدة العالم الموضوعية الأنطولوجية التي كانت سائدة في العصور الوسطى المسيحية ، وحدة الأنا الذاتية التي دعت إليها فلسفة التنوير . وقد أسهم كانت — على وجه الخصوص — في العمل على تقويض أركان تلك النزعة التوكيدية الأونطولوجية التي كانت تنظر إلى « العالم » بوصفه موجوداً في استقلال تام عنا ، متصفا بصورة ثابتة نهائية حاسمة . أما المرحلة الثانية في تطور المفهوم الكلي للايديولوجيا فهي تلك التي حوّل فيها هيجل هذا المفهوم الكلي من حقيقة عالية على الزمان إلى حقيقة تاريخية . وهكذا أكد هيجل (والمدرسة التاريخية) أن وحدة العالم إنما تتحقق خلال عملية تحول تاريخي مستمر . وبعد أن كانت « الذات » في عصر التنوير ، بوصفها حاملة لوحدة الوعي أو الشعور ، تُعدّ بمثابة موجود مجرد عال على الزمان ، مرتفع فوق مستوى المجتمع (وكأنما هي شعور أو وعي في ذاته) ، أصبحت « روح الشعب » : Volksgeist في هذه المرحلة الجديدة تمثل العناصر التاريخية المختلفة للشعور ، وقد تكاملت واتحدت على صورة وحدة كلية ، ألا وهي — على حد تعبير هيجل — « روح العالم » : Weltgeist وهذا التغيير في وجهة النظر قد كان — في جانب منه — ثمرة لما اختلف على الروح الأوروبية من تطورات سياسية واجتماعية : إذ نفذت النظرة السياسية إلى صميم الحياة اليومية ، كما ترقّى الشعور بالقومية خلال حروب نابوليون وبعدها . . . الخ . وأخيرا بلغ المفهوم الكلي للأيديولوجيا مرحلته الثالثة حينما ظهر ماركس ، فحاول أن يستعيض عن فكرة « الشعب » أو « الأمة » بفكرة « الطبقة » ، وقال عن « الطبقة » إنها الدعامة التي يرتكز عليها الوعي في تطوره التاريخي . — وهكذا أصبح ينظر إلى بناء المجتمع ، مع ما يقابله من أشكال ذهنية ، بوصفه خاضعاً لتغيرات نابعة من صميم العلاقات القائمة بين الطبقات

الاجتماعية . ومن هنا فقد حلت محل فكرة هيجل عن « روح الشعب » Volksgeist فكرة ماركس عن « وعى الطبقة » ، أو بالأحرى عن « الايديولوجية الطبقية [١] » .

وقد كان من نتائج هذا التصور الجديد للوعى أو الشعور أن أصبحنا نعتبر أن الظواهر البشرية هى من التماسك بحيث إنه لا سبيل إلى فهمها بفصل عناصرها بعضها عن البعض الآخر ، بل لا بد لفهم أى حدث فى أية مرحلة تاريخية بالرجوع إلى سياق ذى معنى خاص ، وهذا المعنى — بدوره — لا بد من أن يحيلنا إلى معنى آخر ، وهلم جرًّا . وتبعاً لذلك ، فإن تأويل أية حقبة تاريخية كائنة ما كانت يستلزم افتراض قيام « وحدة عقلية » أو نظام متماسك من الأفكار فى صميم تلك الحقبة . ومن جهة أخرى ، فقد أصبحنا نسلم بأن النظام المتسق (أو المتماسك) من المعانى (أو الدلالات) يختلف من حقبة تاريخية إلى أخرى ، لا فى مجموعه (أو كلّيته) totalité فحسب ، بل فى أجزائه (أو عناصره) أيضاً . ومن هنا فقد أصبح الشغل الشاغل للعلوم التاريخية الحديثة هو إعادة تأويل هذا التغيير المستمر المتسق الذى يطرأ على المعانى أو الدلالات . ولئن كان هيجل قد أسهم بقسط كبير فى هذا الجهد الخطير الذى بُذل من أجل تحقيق الترابط أو التكامل بين عناصر المعنى المختلفة فى صميم الخبرة التاريخية الواحدة ، إلا أن هيجل كان يتبع فى هذا البحث طريقة نظرية صرفة ، فى حين أن علماء الاجتماع اليوم قد تمكنوا من ترجمة تلك الفكرة البنائية إلى لغة البحث التجريبى ، فأصبحت أداة عملية فعالة فى أيدى القائمين بالدراسات التاريخية الاجتماعية .

---

(١) H. Chambre : « Le marxisme en Union Soviétique » Paris., Editions Seuil, 1955., Introduction, pp. 27—28.

٦٦ — وهكذا نرى أنه على الرغم من الفارق الذى يفصل المفهوم الجزئى للايديولوجيا عن المفهوم الكلى ، فإن ثمة مصدراً تاريخيا واحداً يجمع بينهما . ومن هنا فإن المفهوم الجزئى للايديولوجيا قد أصبح يختلط علينا فى الظاهر بالمفهوم الكلى ، خصوصاً وأننا لم نعد ننظر إلى الخصم على أنه يمثل وضعا سياسيا أو اجتماعيا معيناً ، وبالتالى فإننا لم نعد نتهمه بالتمويه الشعورى أو اللاشعورى ، بل أصبحنا نتشكك فى صميم وعيه ، ونتوجس من البناء الكلى : Structure totale لتفكيره ، ومن ثم فإننا لم نعد نثق فى مدى قدرته على التفكير الصحيح . ومعنى هذا أن الشك فى صحة نظريات الخصم قد أصبح أعمق وأبعد مدى ، لأننا لم نعد نستند فى هذا الشك إلى مجرد أساس سيكولوجى أو نفسانى محض ، بل أصبحنا نستند إلى دعامة عقلية أو عرفانية ، إن لم نقل أونطولوجية ، ما دامت آراء الخصم هى مجرد « دالة » للموقف الاجتماعى السائد . وهنا نجد أنفسنا بإزاء مرحلة جديدة من مراحل تطور التفكير ، وهى مرحلة قد تكون — فى نظر بعض علماء الاجتماع — بمثابة الخطوة الحاسمة فى ترقى ضروب الفكر . والواقع أن المفهوم الكلى للايديولوجيا يثير مشكلة فكرية هامة ، لعلها أن تكون على أكبر درجة من الخطورة ، ألا وهى مشكلة « الوعى الزائف » fausse conscience ، ونعنى به تلك العقلية المنحرفة التى تشوه كل ما يقع بين يديها . ولئن كانت فكرة « الوعى الزائف » أو « الشعور الكاذب » ليست فكرة جديدة كل الجدة ، إلا أننا ندين للماركسية بأقوى تعبير عن هذه الفكرة ، فضلا عن أن دعاة الماركسية هم أول من خلع على هذا الاصطلاح دلالة اجتماعية عميقة .

وقد شرح إنجلز فى خطاب بعث به إلى مهرنج Mehring بتاريخ ١٨٩٣/٧/١٤ الأصل فى نشأة هذا « الوعى الكاذب » ، فكتب يقول : « إن الايديولوجيا عملية يحققها المفكر المزعوم بشىء من الوعى أو الشعور ، ولكنه وعى كاذب

أو شعور زائف . وآية ذلك أن القُوَى المحرِّكة الحقيقية التى يصدر عنها فى فعله تظل مجهولة لديه ، وإلّا لما كنا فى هذه الحالة بإزاء عملية إيديولوجية . وهكذا يتخيل المفكر قوى محرِّكة أخرى تكون بالضرورة زائفة أو ظاهرية . ونظراً لأنه يجد نفسَه فى هذه الحالة بإزاء عملية ذهنية ، فإنه يستخلص منها مضمون الفكر المحض وصورته ، سواء أكان هذا الفكر هو فكره الخاص ، أم فكر السابقين عليه . ومعنى هذا أن المفكر يقنع بالوثيقة العقلية التى يجدها بين يديه ، دون أن يدقق النظر فيها عن كثب ، أو دون أن يدرسها دراسة أعمق وأبعد مدى بوصفها مستقلة عن الفكر نفسه »[1] . وخطر الوعى الكاذب إنما يتمثل على وجه التحديد فى أنه يجعلنا نُغفِلُ أو نتناسى تلك الوقائع الاقتصادية التى تحدِّد تفكيرنا . وإذا كان ماركس قد أخذ « الايديولوجيا » على محمل سىء ، فذلك لأنه لم يكن يرى فى الأيديولوجيا » سوى تفكير منفصل عن الواقع ، ما دام المفكر الأيديولوجى لا يفطن إلى الوقائع الاقتصادية التى تحدِّد وجوده . فالإيديولوجيون إنما هم أولئك المفكرون الذين يحيون فى ملكوت الفكر المحض ، وإن كان هذا لا يمنع من أن يظل فكرهم مشروطاً بمجموعة من العوامل الاقتصادية . ولهذا فإن مفهوم « الايديولوجية » الذى تستعين به الماركسية إنما هو المفهوم الكلىّ ، ما دام التفسير الاقتصادى للأحداث قد أصبح عند الماركسيين بمثابة المحكّ أو المعيار الذى يحتكمون إليه للوقوف على « العنصر الايديولوجىّ » المحض فى كل تفكير صادر مباشرة عن الحقيقة الواقعة . ومن هنا فإنه ليس بدْعاً أن يُعتَبَر مفهوم « الأيديولوجيا » بمثابة جزء لا يتجزأ من صميم البرولوليتارية الماركسية ، حتى لقد وحَّد البعض بين مفهوم « الأيديولوجيا » و « التصوّر الماركسىّ للحركة البروليتارية » .

---

(١) K. Marx & F. Engels : « Etudes Philosophiques », Paris, Editions Sociales. 1951, p. 139.

والفكر البشرى — فيما يرى ماركس — إنما هو ظاهرة تاريخية تتوقف تماماً على الواقع الاقتصادىّ البحت . فلابدّ من أن يكون وراء كل موقف عقلى مصلحة مادية أملَتْ على صاحبه الأَخْذَ به . ولما كانت « المنفعة » فى رأى ماركس هى الأصل فى قيام « الإيدْيُولُوجيّات » ، فإننا نرى الماركسيّين لا يكفون عن الحديث عن عملية « فَضْح » الإيدْيُولُوجيّات ، أو تعْريتها ، أو إزاحة النقاب عنها . ولكن على حين أن الماركسيّين يفسّرون الترابط الوثيق القائم بين الواقع الاجتماعى والأفكار العقلية بالرجوع إلى مفهوم « المنفعة » ، نجد أن مانهايم يحاول أن يثبت أن باعث المنفعة ليس هو « معامل الارتباط » الوحيد الذى يجمع بين المجتمع الواحد من جهة ، وبين شتى ما يقوم فيه من مواقف ذهنية أو اتجاهات عقلية من جهة أخرى . حقا إن بعض المواقف الفكرية قد تكون وليدة بعض المصالح المادية ، كما هو الحال مثلاً حينما تعتنق جماعة معينة من الناس نظرية اقتصادية أو سياسية بعينها ، لأنها تتلاءم مع مصالحها المادية ، أو لأنها تتجاوب مع حاجاتها الاقتصادية ، ولكن ثمة جوانب أخرى من النشاط البشرى — كالمجال الفنى مثلاً — لا يكون اعتناق الفنان فيها لهذا الطراز أو ذاك مجرد صدى مباشر لحاجة مادية أو منفعة اقتصادية ، بل يكون نتيجة لتوافر بعض الشروط التاريخية والاجتماعية الخاصة التى تحدّد اختيار هذا الأسلوب الفنى أو ذاك .

وهنا يقرر مانهايم أنه إذا كان لنا أن نوسّع من نطاق البحث الإيديولوجى ، لكى نجعل منه « سوسيولوجيا معرفة » نربطها بالدرسات العلمية القائمة فى مضمار تاريخ الأفكار ، فلابد لنا من تجاوز تلك النظرة التحيُّزيّة الضيقة التى تقتصر على تأويل الأفكار بالاستناد إلى معيار المنفعة وحده . والواقع أن من أظهر سمات

التاريخ أن أى نظام اقتصادى ينشأ فيه لابدّ من أن ينبثق فى حضن عالم عقلىّ خاص ، بحيث إنّ أولئك الذين يجدّون فى البحث عن نظام اقتصادىّ بعينه ، لابدّ من أن يجدوا أنفسهم مضطرين إلى البحث أيضا عن وجهة النظر العقلية التى تتلاءم معه . ومن هنا فإنه حينما تهتم جماعة معينة من الجماعات اهتماماً مباشراً باتخاذ نظام اقتصادىّ بعينه ، فإنها لابد من أن تجد نفسها بطريقة غير مباشرة مستغرقة فى أشكال معينة من النشاط العقلى ، والفنى ، والفلسفى . . . إلخ ، مما يتناسب مع هذا النظام الاقتصادىّ المعيّن . ولهذا يقرر مانهايم أن ثمة مقولة أشمل وأعمّ تعبّر عن ترابط الأفكار بالإطار الاجتماعى ، وتلك هى مقولة « الارتباط » أو « الالتزام » من حيث إن لكل جماعة ارتباطاً غير مباشر ببعض الأشكال الذهنية أو الأساليب الفكريّة[1] .

وهكذا نرى أن علماء الإجتماع يؤكدون وجود ترابط وثيق بين الواقع الإجتماعىّ من جهة ، وأساليب التفكير أو الاتجاهات العقلية من جهة أخرى . وعلى حين أن الماركسية المُبْتَذَلة لا يَعْنيها سوى إيجاد رابطة مباشرة بين الإنتاج العقلى ، حتى ولو كان روحيًّا ساميا أو فلسفيا مجرّداً ، وبين المصالح الاقتصادية للطبقة الاجتماعية ، نجد أن أصحاب البحث الاجتماعىّ لا يستعينون بالتفسير النفعىّ إلاّ حين يكون فى الإمكان الوقوف على مصالح حقيقية عملت بالفعل على ظهور نظرية بعينها ، لا حين يكون هناك مجرد تعلق أو أو تقيُّد بنظرة خاصة إلى العالم . وحجة مانهايم فى هذا الصدد أننا حينما نجعل من مقولة « المنفعة » مبدأ عاما مطلقا فإننا نحيل مهمة عالم الاجتماع إلى مجرد عملية اقتصادية يقتصر فيها على إعادة تكوين « الإنسان الاقتصادى » homo oeconomicus ، فى حين أن مهمة علم الاجتماع فى حقيقة الأمر هى دراسة الانسان كَكُلّ .

(١) K. Mannheim : «Problem of Social Knowledge», p. 184.

وتبعاً لذلك فإنه ليس من حقنا أن نستند إلى تحليل المصالح وحده ، لكى ننسب هذا الأسلوب الفكرى المعين ، أو ذلك العمل الفنى المحدَّد ، إلى زُمْرَة اجتماعية بعينها . وإنما نستطيع أن نبيّن كيف أن أسلوبا معينا فى التفكير ، أو اتجاهاً ذهنيا بعينه ، قد اندمج فى نَسَق خاصّ من المواقف ، وكيف أن هذا النسَق بدوره قد ارتبط بنظام اقتصادىّ معلوم . وفى هذه الحالة قد يكون من حقنا أن نبحث عن الجماعات التى ترتبط مصالحها بقيام هذا النظام الاقتصادى الاجتماعىّ المعين ، ويكون من مصلحتها استمرار قيام هذا النظام ، لكى نبيّن كيف أن هذه الجماعات تعتنق فى الوقت نفسه نظرة خاصة إلى العالم تتفق مع طبيعة هذا النظام .

٦٧ — ولو أننا أنعمنا النظر الآن إلى هذه الدراسة الاجتماعية للمعرفة ، لوجدنا أنها تقوم بطريقة غير مباشرة على مفهوم « النّسَق الكلى » أو « النظام الشامل » للنظرة الكونية : Weltanschauung ، وبالتالى فإنها تستند إلى « علم الاجتماع الحضارى » . وليس فى وسعنا (فيما يقول مانهايم) أن نربط موقفاً فكرياً بعينه بطبقة اجتماعية معينة بطريقة مباشرة ، بل كل ما يمكننا أن نعمله هو أن نقتصر على بيان معامل الارتباط القائم بين « أسلوب التفكير » الكامن وراء موقف بعينه ، وبين البواعث العقلية التى تستند إليها زمرة اجتماعية بعينها . والواقع أننا لو عمدنا إلى فحص تاريخ المعرفة والتفكير ، لتحققنا من أن الصراع لا يقتصر على « جماعات » تتنازع فيما بينها ، بل هو يمتد أيضاً إلى « مُسَلَّمات عالمية » Postulats mondains تتنافس أيضاً فيما بينها . ومعنى هذا أن الصيرورة التاريخية لا تكشف لنا فقط عن منافع تتصارع مع منافع أخرى ، بل تكشف لنا أيضاً عن مبادىء كونية تتصارع مع مبادىء كونية أخرى . وهذه المبادىء أو المصَادرات المتباينة عن العالم لا يُوَاجِهُ بعضُها البعض الآخر بطريقة

تعسّفية مفككة ، بل إن كل مبدأ منها مرتبط بجماعة خاصة ، وهو إنما يتطور من خلال تفكير تلك الجماعة . ولو أننا وجهنا انتباهنا إلى حقبة تاريخية بعينها ، لوجدنا أنه لابدّ من أن تتوافر فى هذه الحقبة طبقة اجتماعية بعينها يكون من مصلحتها استمرار بقاء النظام الاقتصادى الاجتماعى السائد ، ومن ثَمّ فإنها تتمسك بأسلوب التفكير الذى يتلاءم مع هذاالنظام . ولكنْ لا بد أيضاً من أن تكون هناك طبقات أخرى يشعر أهلها بأن ملكوتهم الروحى هو هذه المرحلة أو تلك من المراحل القديمة للتطوّر ، كما أنه قد تكون هناك أيضاً طبقات غير هذه وتلك يشعر أهلها بأن ملكوتهم الروحىّ لم يوجد بعد ، فيضعون ثقتهم فى المستقبل مؤملين ظهور عالم فكرى جديد .

ويمضى مانهايم إلى حد أبعد من ذلك ، فيقرر أنه لا سبيل لنا إلى فهم ما يطرأ على هذه الإيديولوجيات من تحوّل مستمر ، اللهم إلا إذا عملنا حساباً لتغيرات التركيب الاجتماعى التى تطرأ على ما يقابل تلك الايديولوجيات من « طبقات فكرية » أو « مستويات عقلية » . ولئن كانت « البروليتاريا » مثلا تكوّن طبقة واحدة ، إلا أن هذه الطبقة الاجتماعية ذاتها ، لهى منقسمة على نفسها من حيث « المصادرات الكونية » لأفرادها ، بدليل أن البروليتاريا تشايع عدداً غير قليل من الأحزاب السياسية المختلفة . ولكن ليس ثمة طبقة اجتماعية ، فى أية لحظة من لحظات التاريخ ، تستحدث أفكارها فى فراغ مطلق ، وكأنما هى تبتكرها ابتكاراً ، أو تخلقها من العدم . وإنما الملاحظ أن الجماعات المحافظة — مثلها فى ذلك كمثل الجماعات التقدمية — ترث الايديولوجيات التى كانت قائمة فى الماضى ، وإن كانت الأفكار الموروثة تكتسب دالة جديدة بحسب طبيعة الموقف الجديد الذى تندمج فيه . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن تغير دالة الفكرة (أو وظيفتها) لا بُدّ من أن يقترن

يتغير مماثل فى معناها (أو دلالتها) ، مما يدل على أن التاريخ هو « وسيط مُبْدِع » يخلق المعانى الجديدة ، لا مجرّد وسيلة سلبية تتحقق عَبرها تلك المعانى القائمة من ذى قبل . وإذن فإن فى وسعنا أن نضيف إلى قائمة مقولاتنا (فيما يقول علماء الاجتماع الحضارى) تلك المقولة الجوهرية الأساسية ، إلا وهى « مقولة تَغَيُّر الدالة » : Changement de fonction . ولولا هذه المقولة ، لما كان ثمة تاريخ حضارى ، بل لكان كل ما هناك هو مجرد « تاريخ أفكار » . والمقصود بمقولة « تغير الدالة » هو أن من شأن كل فكرة أن تكتسب دلالة جديدة حينما تُطَبَّق على موقف حيوى جديد . فحينما تعتنق فئة اجتماعية ما نظاماً فكرياً لفئة اجتماعية أخرى ، فإن الألفاظ التى يستخدمها أهل الفئة الجديدة ، حتى إذا كانت هى بعينها تلك التى كان يستخدمها أهل الفئة القديمة ، تكتسب دلالات جديدة وتشير إلى معان أخرى مختلفة ، نظراً لأنها قد اندمجت فى سياق جديد من الآمال والمطامح والغايات . وتبعاً لذلك فإن « التغير الاجتماعى للدالة » ، إنما يعنى فى الوقت نفسه تغير المعنى أو الدلالة . ويضرب مانهايم مثلا لذلك بالمنهج الجدلى (الديالكتيكى) الذى استعان به كل من هيجل وماركس ، فيقول إن هذا المنهج قد ظهر لأول مرة عند هيجل فى إطار مُسَلَّمةٍ كونيةٍ محافظة . ولما اعتنق ماركس هذا المنهج ، ادخل عليه تعديلات جوهرية أساسية ، فجعله أولا يسير على قدميه بعد أن كان يسير (عند هيجل) على رأسه ؛ بمعنى أنه انتزعه من سياقه التصورىّ المثالىّ ، واعاد تأويله بالاستناد إلى دعامة من الواقع الاجتماعى ، ثم جعل الحد النهائى للديناميكية التاريخية هو المستقبل لا الحاضر . وليس من شك فى أن هذين التعديلين اللذين أدخلهما ماركس على معنى « الديالكتيك » إنما يرتدان إلى تغير فى الدالة فرضته آمال الطبقة البروليتارية التى شاء ماركس أن يتكلم

باسمها . وربما كان فى وسعنا إذن أن نفسّر السمات الجديدة للنظام بأن نبين كيف أن حياة الطبقة العاملة تدور حول مشكلات اقتصادية ، وكيف أن توترها الحيوىّ مُوجَّه نحو المستقبل . وفضلاً عن ذلك ، فإنه ليس من العسير أن نكشف عن العوامل الاجتماعية التى عملت أيضاً على ظهور مذهب هيجل ، بدليل أن المرحلة النهائية فى ديناميكية التاريخ عند هيجل هى الحاضر ، والحاضر إنما يعكس نجاحاً حققته طبقة اجتماعية استطاعت أن تبلغ هدفها ، فلم يكن فى وسعها سوى أن تعمل بكل طاقتها على استبقاء ما سبق لها تحقيقه .

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : ماذا عسى أن تكون صلة الأيديولوجيا بهذه الدراسة الإجتماعية للمعرفة ؟ وردّ مانهايم على هذا التساؤل أن ظهور الصياغة العامة لمفهوم الأيديولوجيا الكلىّ ، هو الذى أدى إلى قيام « سوسيولوجيا المعرفة » ، بوصفها منهجاً علميًّا فى دراسة التاريخ الاجتماعى والفكرىّ بصفة عامة . ومحور الارتكاز فى هذه الدراسة هو أن تفكير أية جماعة ما من الجماعات إنما يصدر أولا وبالذات عن ظروف معيشتها . ومن هنا فإن مهمة التاريخ الاجتماعى للفكر هى تحليل سائر العوامل المتضمّنة فى الموقف الاجتماعى القائم بالفعل ، من أجل الوقوف على مدى تأثيرها على الفكر . وإن عالم الاجتماع ليؤكد بكل قوة أن الفكر ترمومتر حسّاس يسجّل كل ما يطرأ على الجماعة من تغيرات حضارية أو اجتماعية . ومعنى هذا أن تغيّر معانى الكلمات أو تنوّع دلالات المفاهيم ، إنما يعكس لنا ما يقوم بين أساليب الحياة المتعارضة من استقطاب واقعىّ . ولهذا يقرر الباحثون الاجتماعيون أن الكلمة والمعنى المرتبط بها ، إنما هما فى حقيقة الأمر واقعة اجتماعية أو ظاهرة جَمْعية . وأى تغيُّر طفيفٍ يطرأ على النَّسَق العام للتفكير ، لا بد من أن تتردّد أصداؤه فى الكلمة المفردة ، وبالتالى فى ظلال المعانى التى تحملها تلك الكلمة . وليس من شأن اللفظ أن يربطنا بالتاريخ

للماضى فى جملته فحسب ، بل هو يعكس أيضاً فى الوقت نفسه صميم الحاضر ككلّ (la totalité du présent) .

وقصارى القول أن « سولوجيا المعرفة » إنما تهدف إلى الكشف عن تلك العلاقة الوظيفيّة التى تجمع بين أى موقف فكرى من جهة ، وبين تلك الحقيقة الاجتماعية التى تكمن من ورائه من جهة أخرى . وليست المعانى (أو الدلالات) التى يتكوّن منها عالمنا سوى ذلك البناء التاريخىّ الذى لا يكف عن الترقى ، والذى يتطوّر فى كنفه الوجود البشرى نفسه . فلا موضع إذن للقول بوجود معان مطلقة أو دلالات ثابتة ، بل لابدّ من التسليم بأن الفكر البشرى ينشأ ويتطوّر ويعمل دائماً أبداً فى نطاق بيئة اجتماعية محدّدة . وليس يكفى أن نقول إن الفكر البشرى لا يعمل فى الخلاء ، بل لابدّ لنا أيضاً من أن نقرر — فيما يقول علماء الاجتماع — أن كل معرفة تاريخية هى بالضرورة « معرفة علاقية » une connaissance relationnelle ، بمعنى أنه لا سبيل إلى صياغتها إلاّ من وجهة نظر الملاحظ . وهكذا يخلُص أصحاب هذه النزعة إلى القول بأن كل وجهة نظر إنما هى خاصة بموقف اجتماعىّ معيّن ، مما يستتبعه بالضرورة القول بنزعة علاقية relationnisme ((لا مجرّد نزعة نسبية) .

٦٨ — تلك هى « سوسيولوجيا المعرفة » على نحو ما وضعها كارل مانهايم ، مستنداً فى ذلك إلى اكتشاف ماركس لأولويّة العامل الاجتماعى ، وضرورة التحليل الايديولوجى لمذاهب الفكر . — وعلى الرغم من الفروق الهامة التى تفصل هذه الدراسة الاجتماعية للفكر ، عن التفسير المادىّ الماركسىّ لشتى الظواهر البشرية ، إلّا أننا نلاحظ لدى كل منهما ميلا إلى اعتبار « التاريخ » بمثابة « المطلق » ، وكأن فى وسع « المقولات التاريخية » أن تحلّ نهائياً محلّ سائر « المقولات المنطقية » . ونحن لا ننكر بطبيعة الحال أن المؤثرات الاجتماعية

تعمل عملها فى التأثير على مذاهب الفلاسفة ، ولـكننا نلاحظ أن كارل مانهايم قد خلط بين المشكلات الاجتماعية والمشكلات الايستمولوجية ، دون أن يدرى أن الأفـكار قد تـكون نسبية من وجهة النظر الاجتماعية ، دون أن تـكون كذلك من وجهة النظر الإيستمولوجية . ومهما حاول مانهايم أن يفرق بين كل من « النزعة العلاقية » و « النزعة النسبية » ، فإن دراسته الاجتماعية للفكر والمعرفة ، ستظل ذات صبغة نسبية أصليّة ، دون أن تـكون وراءها أدنى محاولة جدية من أجل تبرير تلك النسبية ، أو تفسير المصادرة الايديولوجية التى تستند إليها [1] .

وفضلا عن ذلك ، فإننا لو سلمنا مع كارل مانهايم بأن الفـكر البشرى مشروط بعوامل موضوعية كالحقيقة الاجتماعية ، فإننا سنجد أنفسنا مضطرين إلى أن نطبق هذا المبدأ نفسه على النظرية التى نحن بصددها ، وعندئذ لن تـكون هـذه النظرية سوى ثمرة لبعض القوى الاجتماعية الموضوعية التى عملت على ظهورها ، وبالتالى فإنها ستفقد كل قيمة نظرية عرفانية . والواقع أن مانهايم يسلّم بادىء ذى بدء بأن لـكل تفـكير طابعاً ايديولوجيّـا ، لـكى ينتهى فى خاتمة المطاف إلى القول بأن كل تفـكير لابد بالضرورة من أن يكون كاذباً . ونحن نسلّم معه بأنه قد يكون من المفيد لنا أن نبحث عن أصل الفـكرة الواحدة ، لـكى نضعها فى سياقها الحقيقى ، فيكون فى وسعنا عن هذا الطريق أن نحسن فهمها ، ولـكننا نظن أنه قد يكون من الخطأ أن نستنتج من ذلك أنه لا يمكن أن تتمتع أية فـكرة ما من الأفـكار إلاّ بصحّة نسبية ، أو أنه ليس ثمة حقيقة على الإطلاق . ولو صحّ ما يقوله مانهايم ، لـكانت « النزعة

(١) R.K. Merton: «Sociology To-day», Basic Books, N-Y., 1961. p. 218.

العلاقية » ضرباً من التناقض فى الحدود ، لأنها تنسب لنفسها طابعاً مطلقاً ، وبالتالى فإنها تهدم نفسها بنفسها . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن « سوسيولوجيا المعرفة » مضطرة على الأقل إلى التسليم بصحة دعواها الخاصة ، وإلا لما كانت لها أدنى دلالة ، فهى ملزمة إذن بأن تعترف بإمكان قيام « حقيقة » . ولكن أليس هناك تناقض فى أن تزعم نظريةٌ مّا أن كل فكر محدد تحديداً اجتماعياً ، وأنه لا حق له بالتالى فى أن يتذرع بالصحة أو أن يدّعى لنفسه الصدق ، ثم تجىء بعد ذلك هذه النظرية نفسها فتزعم أنها هى وحدها الصحيحة ؟ ألا تدخل هذه النظرية فى نطاق المعرفة التاريخية العلاقية ، وبالتالى أفلا يصح لنا أن نقول إنها هى الأخرى جزء عن تلك المعرفة المحدَّدة بعوامل اجتماعية ؟ وعلى ذلك ، أفلا ينبغى لنا أن نقرر أن كل نظرية تزعم أن التفكير محدد تحديداً كلياً بعوامل اجتماعية إنما هى نظرية متهافتة تنقض نفسها بنفسها ؟

الواقع أننا نحيا فى عصر اضطراب فكرى ، وهذا الاضطراب الفكرى هو المسئول عن توقف الكثيرين عند صراع الايديولوجيات المختلفة ، دون الاهتمام بالعمل على مناقشة الأفكار ، أو تعقل المذاهب ، أو مواجهة الفلسفات بعضها بالبعض الآخر . والمشاهد فى عصرنا الحاضر أن الكثيرين لم يعودوا يُعَنُّون أنفسهم بمناقشة آراء خصومهم ، بل أصبحوا يقنعون بالطعن فيها والانتقاص من قيمتها ، بدعوىٰ أنها مجرد « ايديولوجيا » . ولكن مثل هذه النسبية إنما هى ظاهرة فكرية ذات دلالة خطيرة ، لأنها تظهرنا على أن « صراع الأيديولوجيات » قد أصبح فى عصرنا الحالى هو « الحقيقة الوحيدة » . وحين تحاول « سوسيولوجيا المعرفة » أن تبين لنا أن كل مذهب فلسفى أو إبستمولوجى ليس إلا مجرد لحظة من لحظات تاريخ الفكر ، فإنها إنما تقذف بالصيرورة التاريخية إلى هاوية « المحال » ، أو « اللامعقول » . وآية

ذلك أن البناء التاريخي Structure historique لا يكفى وحده لفهم العالم ، بل لا بد من التسليم بوجود شيء فيما وراء التاريخ ، لكي يكون للتاريخ نفسه معنى أو دلالة . ولعل هذا هو ما عناه أحد المفكرين المعاصرين حينما كتب يقول : « إنه بدون الأبدية الإلهية ، لا يمكن أن يكون ثمة تاريخ إنسانى . » . فلو كان الإنسان موجوداً تاريخياً محضاً ، لما كان ثمة تاريخ بالنسبة إليه . ولو لم يكن فى وسع الإنسانية أن تتجاوز الصيرورة التاريخية ، بوجه ما من الوجوه ، لفقد التاريخ نفسه كل معناه[1] .

إن الماركسيين ليريدون أن يجعلوا من « التاريخ » الحَكَمَ الأوحد للإنسان ، حتى لقد قال البعض إن الماركسية لا تجعل من « التاريخ » علماً ، بقدر ما تجعل من كل « علم » مجرد « تاريخ » ؛ ولكن الإنسان موجود مزدوج يجمع بين الزمان والأبدية ، فليس فى وسعه أن يقنع بأية فلسفة تجعل من « التاريخ » الحقيقة النهائية أو « المطلق » نفسه . وهذا الاستقطاب القائم بين « الزمان » و « الأبدية » إنما يدلنا على أن « الأبدى » l' éternel هو من « التاريخى » l'historique بمثابة معناه الخفى . فليست « الأبدية » نوعاً من « الفرار » أو الهروب من الزمان ، بل هى الوسيلة الوحيدة التى نحكم بها على الزمان ، لأنها هى التى تخلع على الزمان كل ما له من معنى ودلالة .

وأخيرا نلاحظ أن أصحاب النزعة الاجتماعية فى المعرفة يريدون أن يستبدلوا بالفلسفة ضرباً من الدراسة الإيديولوجية للمذاهب ، وكأن ليس ثمة منطق موضوعى أو حقيقة موضوعية . ولكن مهمة الفلسفة — على وجه التحديد —

---

(١) Cf. Jean La Croix : "Marxisme, Existentialisme, Personnalisme", Paris. P. U. F., 1951. pp. 74.

إنما تنحصر فى مقاومة شتى المصالح المادية ، والأهواء النفعية ، والأحكام الذاتية ، من أجل العمل على إحلال « المقولات المنطقية » محل « المقولات التاريخية » أو « النظرات الاجتماعية » . والفيلسوف إنما هو (بمعنى ما من المعانى) ذلك الديالكتيكى العنيد الذى يرفض الانحدار إلى هاوية النسبية ، ويأبى مسايرة منطق العاطفة فى الأخذ بضرب من البرجماتية السهلة ، ويؤمن دائماً بإمكان الوصول إلى « الحقيقة » فيما وراء مصالح الطبقات الاجتماعية ، ويتشبث بالمنطق الموضوعى على الرغم من شتى المحاولات الإيديولوجية . وهذا ما سيكون علينا أن نوضحه بصورة أظهر فى دراستنا التالية للصلة بين الفلسفة وتاريخ الفلسفة .

الفصل الحادي عشر

بين الفلسفة وتاريخ الفلسفة

٦٩ — لو أننا نظرنا إلى تاريخ أى علم ، لوجدنا أنه لا يكون فى العادة جزءاً لا يتجزأ من هذا العلم . فإن تاريخ علم الطبيعة (مثلا) لا يدخل فى صميم الفزياء الحديثة ، كما أن تاريخ علم الحيل لا يدخل فى صميم علم الميكانيكا على نحو ما ندرسه اليوم . وأما إذا نظرنا إلى الفلسفة (فيما يقول ألفريد فوييه) فإننا نجد أنها العلم الوحيد الذى ينطوى فى ذاته على تاريخه الخاص . وربما كان السر فى ذلك راجعاً إلى أن لكل من الفلسفة وتاريخ الفلسفة موضوعاً واحداً مشتركا ، ألا وهو العقل حين ينعكس على ذاته لكى يتأمل طبيعته ومبدأه وغايته . فما يكتشفه كل فرد منا فى صميم ذاته عن طريق التفكير الفلسفى ، هذا بعينه ما يحاول تاريخ الفلسفة أن يظهرنا عليه بصورة مكبرة ، فنراه يعرضه أمامنا من خلال جمهرة من المذاهب الفلسفية التى توالت على مر العصور . وبهذا المعنى قد يصح لنا أن نقول إن التاريخ هو الجانب الآخر المقابل للنظر العقلى : فهو حيناً يؤيده ويكمله ، وحيناً آخر يصححه ويعدّل منه [1].

ولكن إذا صح ما قاله بعض الباحثين من أن « إغفال ماضى التفكير ميسور فى العلم ، مستحيل فى الفلسفة ، لأن تاريخ العلم مختلف عن العلم نفسه ، فليس هذا هو الحال فى تاريخ الفلسفة ، فإن تاريخ الفلسفة فلسفة » ، فهل لنا أن نستنتج من ذلك أن موضوع الفلسفة هو استعراض طائفة من الحلول

(١) A. Fouillée "Histoire de la Philosophie" Paris, Delagrave, 13 éd. p. II & III.

لبعض « المشكلات الفلسفية الخالدة » ؟ هل نقول مع المفكر الفرنسى ليون روبان L. Robin « إن المشكلات التى أثارها القدامى من الفلاسفة لم تزل بعد باقية وستظل باقية دواماً ، لم تتغير موضوعاتها ، وإن طعمها البحث المتصل بعناصر جديدة ؟ »[١] هنا يقرر البعض أننا لو ألقينا نظره فاحصة على المشكلات التى أثارها الفلاسفة فى كل زمان ومكان ، لما وجدنا صعوبة فى أن نتحقق من أن لكل فيلسوف مشاكله الخاصة التى لاتكاد تنفصل عن موقفه التاريخى . فليس بصحيح فى رأى هؤلاء ما يظنه الكثيرون أحيانا من أن المشكلات التى حاول حلها كل من أفلاطون وأرسطو والرواقيين والأبيقوريين والمدرسيين والديكارتيين وأهل مدرسة أوكسفورد ، هى بعينها المشكلات التى لا زال يدرسها المعاصرون من الوجوديين والماركسيين والوضعيين المناطقة وغيرهم . . . ؛ وإنما الصحيح أن تاريخ الفلسفة هو فى صميمه تاريخ لمشكلات تتطور باستمرار ، وتتغير معها حلولها دائماً أبداً[٢] . ويمضى أصحاب هذه الدعوى فى تأكيد الطابع التاريخى للفلسفة فيقولون إننا لاننكر بطبيعة الحال أن ثمة استمراراً فى تاريخ الفكر البشرى ، ولكننا نرى من الواجب علينا أن نؤكد الطابع التاريخى للمشكلات الفلسفية . وهم يضربون لذلك مثلا بنظرية المعرفة فيقولون إن الباحث فى تاريخ الفلسفة قد يتوهم أن ما كانت تعنيه « مشكلة المعرفة » فى نظر أفلاطون هو بعينه ما كانت تعنيه بالنسبة إلى الكنتيين الجدد ، ولكن الحقيقة أنه شتان بين موضع « الإشكال » فى مبحث المعرفة عند أفلاطون وموضع الإشكال فى هذا المبحث عينه عند كانْت أو عند الكنتيين الجدد ، فضلا عن أنه لمن المؤكد

(١) الدكتور توفيق الطويل : مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة » جامعة الإسكندرية ١٩٦٠ ، ص ٢٧ — ٢٨ .

(٢) John Lewis : "Introduction to Philosophy" Watts, London, 1954 p. 9.

أن الحاجة التى دفعت كلا منهما إلى إثارة مشكلة المعرفة مختلفة كل الاختلاف لدى الواحد منهما عنها لدى الآخر . هذا إلى أننا لو تتبعنا تاريخ المذاهب الفلسفية (فيما يرى أنصار النزعة التاريخية) لألفينا أن ثمة مشكلات فلسفية تزول بزوال بعض الظروف التاريخية التى أحاطت بنشأتها ، كما أن ثمة مشكلات أخرى تظهر المرة الأولى فى تاريخ الفكر البشرى لارتباطها ببعض الأوضاع الاجتماعية الخاصة التى استجدت على البشر فى تطورهم التاريخى . وليس معنى انقراض بعض المشاكل أنها قد لقيت حلها النهائى ، وإنما معناه أنها قد فقدَتْ طابَعَ « الإشكال » الذى كانت تنطوى عليه ، فلم يَعُد الإنسان فى حاجة إلى أن يعرف ما الذى ينبغى عليه أن يعتقده بخصوصها ، حتى يستطيع أن يحيا فى موقفه التاريخى الخاص . ولعل من هذا القبيل مثلا ما حدث لمشكلة « الحكيم » sage بعد العهد الهلنستى ، وما حدث لمشكلة « الكليات » بعد العصور الوسطى ، وماحدث لمشكلة « اتصال الجواهر » بعد القرن الثامن عشر . وأما المشكلات الجديدة التى تولدت على أعقاب بعض الأحداث التاريخية المحددة ، فلعل من أهمها مشكلة الخلق ، ومشكلة وجود العالم الخارجى ، ومشكلة القيم . . . إلخ . وليس من مصلحتنا — فيما يقول دعاة المذهب التاريخى — أن نفصِلَ الفلسفة عن التاريخ ، بحُجَّةِ أن بعض المشكلات التى تثيرها الفلسفاتَ المعاصرة اليوم هى فى جانب منها نفس المشكلات التى أثارتها بعض الفلسفات القديمة (فمشكلة الموضوعات المتعقلة عند أصحاب النزعة الفنومنولوجية مثلا هى بعينها مشكلة الكليات عند رجال العصور الوسطى) ، وإنما يحسن بنا أن نميز بين المشكلات المتشابهة فى العصور المختلفة ، حتى نستطيع أن نقف على المعنى الحقيقى أو الدلالة الصحيحة لكل مشكلة فلسفية عند أهلها[١] .

(١) Julian Marias : «Reason and Life», English Translation Hollis, 1956, p. 6.

بيد أننا لو مضينا مع أصحاب المذهب التاريخي حتى نهاية الشوط ، لكان علينا أن نلغي الفلسفة لحساب التاريخ ، أو أن نقول مع هيجل إن كل مذهب فلسفي ليس إلا تعبيراً عن مرحلة خاصة أو لحظة معينة في عملية التطور التاريخي للفكرة المطلقة أو العقل الكلي . ونحن نعرف كيف أن الروح عند هيجل هي التاريخ نفسه ، وكيف أن التاريخ هو الفكرة المطلقة وهي تعرض نفسها على مر الزمان . فليس بدعا أن نرى هيجل يوحّد بين الفلسفة وتاريخ الفلسفة بدعوى أن الفلسفة هي إدراك الروح لذاتها في تطوّرها . ولم يقتصر هيجل على القول بأنه لاسبيل إلى دَحْض أي مذهب فلسفي ، مادام كل مذهب يمثل مرحلة تاريخية هامة في التعاقب الزمني للتطوّر الاجتماعي ، بل هو قد ذهب أيضاً إلى القول بأن الفلسفة المعاصرة هي بالضرورة أكمل الفلسفات وأوسعها وأصدقها ، ما دامت هي ثمرة لشتى الفلسفات التي تقدمت عليها ، ومادامت تحوى بالتالي شتى المبادئ التي تضمنتها تلك الفلسفات . وهكذا قَصَر هيجل كلّ همه على إسقاط الفلسفات فوق شاشة التاريخ ، باعتبارها مجرد لحظات تاريخية ضرورية قد اقتضاها المسار الديالكتيكي للعقل الكلي في تطوره ، فأغفَل بذلك البُعْدَ الرأسي للإنسان ، وضرب صفحاً من كل ما يرتد إلى الوعي الحر للأفراد.[1] وليس من شك في أننا حينما نجعل من الفيلسوف مجرد ناطق باسم الزمان ، فإننا نلغي شخصيته لحساب قوة موهومة ننسب إليها عملية الإخراج التاريخي . أما هذه القوة الموهومة فهي ذلك العقل الكلي الذي شاء له هيجل أن يستعرض نفسه عبر التاريخ ، مما حدا به إلى القول بأن « . . تاريخ الفلسفة في جملته ليس متحفاً لسقطات

---

(١) F. Alquié : «La Nostalgie de l' Etre», Paris, P. U. F. 1950 pp. 2—4,

وارجع أيضا إلى كتابنا : « هيجل أو المثالية المطلقة » مكتبة مصر ، الجزء الأول ، ١٩٧١ ، ص ١٨ — ٣٢

العقل البشرى ومظاهر انحرافه ، بل هو أشبه ما يكون ببانثيون تسكنه جمهرة من الآلهة[1] » .

٧٠ — والمشكلة الآن هى فى أن نَعْرِفَ على وجه التحديد هل ينطوى تاريخ الفلسفة على « وحدة » حقيقية ، أم أن هذه الوحدة المزعومة ليست سوى فكرة نفترضها دون أن يكون لها أى سَنَدٍ من الواقع . وهنا نجد فيلسوفا مثل كارل يسبرز يقرر — على العكس مما زعم هيجل — أنه ليس فى تاريخ الفلسفة « وَحْدَة » كبرى ، بل هناك مجرد « وحدات » جزئية . وهو يبرّر هذا الرأى بقوله إن ثمة مشكلات فلسفية محدودة (كمشكلة العلاقة بين النفس والبدن مثلا) قد استطاعت أن تمتد عبر الزمان ، ولكننا لا نستطيع أن نجزم بأن ثمة بناء عقلياً متماسكا يتكون من مجموع المُعْطَيَات التاريخية التى يمدنا بها تاريخ الفلسفة . حقًا إننا نستطيع أن نقيم ضربا من الاستمرار أو الاتصال بين بعض المذاهب الفلسفية المتعاقبة ، فنكوِّن عن الفلسفة الألمانية (مثلا) صورة تخطيطية إجمالية تبدو فيها الفلسفة الهيجلية بمثابة الحلقة الأخيرة فى سلسلة التطور الفلسفى العام ، ولكن من المؤكد أن هذه النظرة الكلية الشاملة سوف تجىء مُنَاقِضةً للواقع ، لأننا سنكون عندئذ قد أغفلنا كل ما كانت تنطوى عليه الفلسفات السابقة من عناصر غريبة تتنافر تنافراً تاماً مع الروح الهيجليّة . والحق أن هيجل قد نظر إلى كل تلك العناصر الأصيلة باعتبارها تافهةً ضئيلة الشأن ، فاستبعد من تفكير الآخرين ما كان فى رأيهم أساسياً جوهرياً . ولا شك أن الباحث حين يحاول تأويل تاريخ الفلسفة على أنه تعاقب متماسك ذو دلالة ، لمجموعة من المواقف العقلية المترابطة ، فإنه قد يضع عندئذ بناء وهمياً لا يتطابق مع الوقائع التاريخية . ولهذا يقرر يسبرز أنه أيا ما كان الإطار

(١) Hegel : «Encyclopedia of the philosophical Sciences», Vol I., Section 86, note 2.

الذى نستعين به من أجل تحديد « وحدة » الفلسفة عبر التاريخ ، فإن عبقرية الفلاسفة الشخصية لا بد من أن تجىء فتحطمه . حقاً إن كل فيلسوف من الفلاسفة لا بد من أن يستند إلى مجموعة من الروابط المحددة التى يستطيع الباحث التاريخى أن يتتبعها ويستقصيها ، ولكن كلا منهم يتصف مع ذلك بشىء لا مثيل له هو سر عظمته ، وهو الذى يخلق منه « معجزة » يَسْتَغْلِقُ فهمُها ، فلا يكون فى وسع المؤرخ العادى الذى يتعقب تطوره الفكرى أن يحدد موضعه بالدقة فى صميم التاريخ العام[1] .

بل إن الفيلسوف الفرنسى ليون برنشفيك ليذهب إلى حد أبعد مما ذهب إليه يسبرز ، فيقرر أن تاريخ الفلسفة لا يسير جنباً إلى جنب مع التاريخ الزمنى ، بل هو يميل فى كثير من الأحيان إلى قلب الأوضاع الزمنية رأساً على عقب . وآية ذلك أن فلسفة أرسطو (فيما يقول هذا الباحث) دون فلسفة أفلاطون بكثير ، وإن كانت متأخرة عنها زمنياً ، كما أن تفكير وليم جيمس يعد أدنى بكثير من تفكير بسكال ، وإن كان الفيلسوف الأمريكى قد جاء بعد زميله الفرنسى بعدة قرون ! فليس من علاقة ضرورية أو رابطة مباشرة — فيما يزعم برنشفيك — بين العصر الذى يحيا فيه الفيلسوف ومستوى ترقيه العقلى أو حالة تطوره الذهنى . وتبعاً لذلك فإن من واجبنا حينما نكتب سيرة أى فيلسوف من الفلاسفة ألا نجهد أنفسنا فى ربط الفيلسوف بعصره ، فإن من الجائز جداً أن يكون مثله من عصره كمثل الشخص الأجنبى من بلد غريب ، وعندئذ تجىء المظاهر الزمنية فتعمينا عن رؤية الحقيقة ، ألا وهى أنه لا موضع لهذا الفيلسوف بين بنى عصره[2] . . .

---

(١) Karl Jaspers : «Introduction à la philosophie», Plon, 1951, p. 193.

(٢) L. Brunschwicg : «De la vraie et de la fausse conversion», article dans la «Revue de Métaphysique et de Morale», 1931 p. 34.

ولكننا لو أخذنا بهذه النظرة التى دعا إليها برنشفيك ، لكان معنى ذلك أن الفلسفة لا تحيا فى دنيا الناس ، بل تعيش فى أضابير المكاتب مستغرقة فى سكينة الموتى ، ناعمة بسلام التوابيت !

والوقع أننا حينما نتحدث عن « تاريخ الفلسفة » فإن من واجبنا ألا ننسى دائماً أن هذا التاريخ لا بد من أن يجىء مختلفاً عن تاريخ العلم لسببين جوهريين : أما السبب الأول فهو أن مَدَارَ البحث فى العلوم يكاد يكون محدوداً نسبياً ، إذ ليس ثمة صعوبات غير عادية تعترض سبيلنا هنا فى تتبعنا للترقى التدريجى للنظريات والفروض العلمية ، فضلا عن أن بناء العلم مرتكز على بعض القواعد الأساسية الواضحة ، فى حين أن قضايا الفلسفة عديدة متنوعة ، كما أن موضوعها ليس واحداً فى كل العصور ، فضلا عن أن كل مفكر قلَّما يبنى على الأساس الذى خلفه له سابقوه ، بل كثيراً ما يشرع فى حل قضيته من جديد ، وكأن لم تكن من قبله فلسفة ، أو كأن لم يضع أحد من قبله أى أساس للتفكير الفلسفى . وأما السبب الثانى فهو أن ترقِّى الأفكار أو تأسيس المذاهب إنما يتحقق على يد مفكرين ذوى شخصية ؛ وهؤلاء وإن كانوا مرتبطين فى أفكارهم بأفكار من تقدم عليهم ، إلا أنهم يضيفون بالضرورة عناصر جديدة مطبوعة بطابع شخصياتهم ، فتجىء مذاهبهم صدى لأخلاقهم وتجاربهم وأمزجتهم ونشأتهم وتربيتهم . . . إلخ . ولا شك أن الفيلسوف حتى حينما يصوغ فلسفته على شكل قضايا رياضية مجردة ، فإن فكرته العامة عن العالم لا بد من أن تعكس لنا شخصيته ، بحيث إننا حينما نبحث فى مذهبه عن « الفيلسوف » ، فإننا سرعان ما نلتقى بالـ « إنسان » .

ولئن كان الفلاسفة كثيراً ما ينظرون إلى مذاهبهم من وجهة نظر « لا تاريخية » محضة ، وكأن الواحد منهم مجرد ترجمان للحقيقة ، أو لسان حال

ينطق باسم الحق ، إلا أن « الحقيقة » فى مجال الفلسفة لا يمكن أن يكون مثلها كمثل « الحقيقة » فى مجال العلم حيث تنفصل القوانين العلمية عن أصحابها لكى تندرج فى سجل الحقائق اللاشخصية . والواقع أن النظرية العلمية ملك للجميع (لا لصاحبها وحده) ، بحيث إننا حينما نتحدث عن « مبدأ إقليدس » أو « قاعدة أرشميدس » ، فإننا هنا إنما نتحدث عن أسماء لا عن شخصيات . وأما فى مجال الفلسفة ، فإن من المؤكد أننا لن نستطيع أن نفصل فلسفة ليبنتس عن شخصية صاحبها ، لأن هذه الفلسفة لا تصدق على وجه التحديد إلا بالنسبة إلى ليبنتس أولا وبالذات . وتبعاً لذلك فإننا قد نستطيع أن نتصوّر رياضة أو طبيعة بلا أسماء ، ولكننا لن نستطيع أن نتصور فلسفة بدون أسماء . وعلى الرغم من كل تلك المحاولات التى طالما بذلها الفلاسفة فى سبيل جعل فلسفتهم علماً صارماً محكماً ، ابتداء من عهد ديكارت واسبينوزا ، حتى كانت ثم هوسرل ودعاة الوضعية المنطقية من بعد ، فإن من المؤكد أن الفلسفة لم تصبح علماً بعد ، فضلا عن أن فلسفة ما لم تنجح حتى اليوم فى أن تظفر بإجماع الآراء . ولسنا ننكر بطبيعة الحال أن دارس الرياضة أو الطبيعة قد يفيد الكثير من دراسته لتاريخ هذين العلمين ، ولكننا نريد أن نقول إن مثل هذه الدراسة ليست بمثابة جزء ضرورى لا غنى عنه لكل باحث فى الطبيعة أو الرياضة . وأما فى مجال الفلسفة ، فإنه قد يكون من المستحيل على الباحث أن يستغنى عن « تاريخ الفلسفة »[1] .

٧١ — ولكن هل يكون معنى هذا أن تاريخ الفلسفة إنما هو فى صميمه تاريخ الفلاسفة ؟ ألا يستطيع المؤرخ أن يُجرِّد أقوال الفلاسفة من شخصياتهم

---

(١) Cf. G. Gusdorf «Traité de Métaphysique». Colin, 1956, p. 11.

وظروفهم التاريخية ، لكى يقتصر على تحليل مذاهبهم ونقد فلسفاتهم بالأدلة العقلية المحضة ، والأسانيد المنطقية الخالصة ؟ وإذا صح هذا ، فهل يمكن تصور تاريخ الفلسفة على أنه « صَيْرُورة لا شخصية » devenir impersonnel تنفصل فيها الأفكار عن الأفراد الذين صاغوها ؟ أليس من سبيل أمامنا للوقوف على « الإنســان الفيلسوف » مجرداً من لباسه التاريخى ، عاريا عَراه « الرُوحِ المحض » l'esprit pur ؟ . هنا يتصدى نيتشه للرد على تساؤلنا فيقول :

« إن أية فلسفة عظيمة عَرَفها التاريخ حتى اليوم لم تكن سوى مجرد اعترافات أدلى بها صاحبها ، أو لعلها نوع من المذكرات التى سجلها الفيلسوف بطريقة لا إرادية غير محسوسة » . ويضرب لنا نيتشه مثلا يؤيد به رأيه فيقول إن كل تلك الشعوذة الرياضية التى استعان بها اسبينوزا من أجل تغطية مزاجه الفلسفى وإخفاء محبته لحكمته الشخصية ، إن هى فى الحقيقة إلا دِرْعٌ واق أراد به فيلسوفنا أن يتقى منذ البداية ما قد يوجهه إليه الخصوم من انتقادات . فليس ذلك القناع الذى غطى به مذهبه سوى ستار صفيق يخفى وراءه حياء مريض متوحد كان يخشى دائما أن يهاجمه الآخرون [1] ! وليس من شك عندنا فى أن نيتشه على حق حينما يلفت أنظارنا إلى ضرورة الربط بين مذهب الفيلسوف وحياته الخاصة ، فقد دلتنا التجارب فى كثير من الأحيان على أن العمل الفلسفى (مثله فى ذلك كمثل الإنتاج الروائى أو الشعرى) قد يكون مجرد دفاع شخصى يقوم به الفيلسوف من أجل إخفاء شخصيته أو التعبير عنها . . الخ . ولكن هذا لا يمنعنا من النص على خطورة تلك المحاولات التى يقوم بها البعض من أجل

---

(١) F. Nietzsche : « Par delà le Bien et le Mal ». Albert. Mercure de France, § 5 & 6.

تأويل المذاهب الفلسفية بالكشف عن نوايا أصحابها الحقيقية ، ومعارضتها بأقوالهم الظاهرية ومعانيهم المباشرة . فليس أمعن فى الخطأ من أن نحيل تاريخ الفلسفة إلى مجرد رواية بوليسية ، وكأن كل فيلسوف يخفى وراءه سراً ليس على مؤرخ الفلسفة سوى أن يفضحه ! والواقع أننا هنا بإزاء خطر جسيم يشبه إلى حد ما بعض المخاطر التى ينطوى عليها كل تحليل نفسى : فإن الباحث قلما يأخذ بما يقوله الفيلسوف ، بل هو يضع كل ما يكتبه الفيلسوف موضع الشك ، لكى يمضى فى افتراضاته متنقلا من المضمون الظاهرى إلى المضمون الخفى ، دون أن تكون هناك ضمانات كافية تبرر مثل هذا الانتقال . وهكذا ينتهى الأمر بالمؤرخ إلى إحلال عقيدته الشخصية أو رأيه الخاص محل المذهب الفلسفى الذى يدرسه ، فلا يكون صاحبه سوى مجرد شاهد يلتجىء إليه بين الحين والآخر للتدليل على صحة تفسيره ، دون أن يكون فى وسع المفكر المسكين أن يدافع عن نفسه ، مادام هو قد أصبح فى ذمة التاريخ ، أو ما دمنا نفترض بالأحرى أنه لا يعرف منذ البداية ماذا يريد أن يقول !

أما أصحاب النزعة الماركسية فإنهم ينتزعون شتى المذاهب الفلسفية من أيدى أصحابها ، لكى يجعلوا منها مجرد مظاهر تاريخية تعبر عن الطبقات الاجتماعية التى كانوا يتكلمون باسمها . وتبعا لذلك فإنهم قلما يعنون بنقد المذاهب الفلسفية « من الداخل » ، أعنى بوصفها آراء معقولة تقبل المناقشة ، بل هم يقتصرون فى الغالب على رفضها « من الخارج » ، بدعوى أنها مجرد انعكاسات إيديولوجية لبعض المواقف المادية والأوضاع الطبقية . وهكذا نرى الماركسيين يقدمون لنا كانت بصورة « الفيلسوف البورجوازى النموذجى . . . الذى تركزت فى مذهبه كل المتناقضات المتفشية فى حياة صغار البورجوازيين الألمان . » ومعنى هذا أن مذهب كانت الفلسفى لم يكن سوى مجرد « حساء » عامت على سطحه شتى

المفاهيم البورجوازية التى كانت سائدة فى عصره . ولكن الماركسيين ينسون أو يتناسون أن هذا المبدأ يصدق أيضاً على سائر الفلسفات التى كانت سائدة فى عصر كانْت ، وهى كما نعلم عديدة متنوعة . فالنقد الذى نحن بصدده يصدُق — إن صدَق — على الجميع ، وهو لهذا السبب عينه لا يخص أحداً على وجه التحديد ولسنا ننكر بطبيعة الحال أن كانْت كان رجل موقف بعينه ، ولكننا نظن أن المشكلة إنما تنحصر على وجه الدقة فى معرفة السبب الذى من أجله تجسدت النزعة العقلية التى كانت سائدة فى أواخر القرن الثامن عشر رجلا بعينه من مدينة كونجسبرج ، هو السيد إمانويل كانْت ! فليس فى استطاعتنا أن نسوّى بين سائر الفلاسفة العقليين — ومن بينهم كانْت — بحجة أن العقل ليس إلا مجرد ملكوت مثالى للبورجوازية ؛ وإلا لما كان ثمة موضع للتفرقة بين مذهب عقلى ومذهب عقلى آخر ، ما دامت سائر المذاهب العقلية إنما تحمل سراً واحداً ، وتنطق بلسان طبقة اجتماعية واحدة .

والحق أنه إذا كانت الفلسفة الحقيقية ترفض أمثال هذه التأويلات الماركسية ، فذلك لأن المبدأ الأساسى الذى يقوم عليه كل تفكير فلسفى إنما هو مبدأ الحوار ، مع ما يقترن به من ثقة بأقوال الغير . وأما أن ندحض أقوال الآخرين بدعوى أنهم يعنون غير ما يقولون ، فإننا عندئذ إنما نحيل تاريخ الفلسفة مجرد عملية هدامة نقضى فيها على شتى الفلسفات . ولسنا نعنى بذلك أن فكر الفيلسوف غير مشروط بأية عوامل تاريخية أو اجتماعية أو حضارية أو اقتصادية ، وإنما كل ما نحن حريصون على تقريره هو أن فكر الفيلسوف قلما يساوى مجموع هذه العوامل . حقا إن المجال الفلسفى لهو أبعد ما يكون عن ذلك الملكوت العقلى الذى يصوره لنا البعض حينما يتحدثون عن « عالم الفلسفة » ؛ ولكن من المؤكد

مع ذلك أن عالم الفلسفة ليس ملكوتا لا عقلياً خالصاً ، وكأنما هو مجرد انعكاس لأهواء المفكرين ودوافعهم اللاشعورية وأوضاعهم الاجتماعية . . . الخ فليس في استطاعتنا إذن أن نركن إلى المنهج التاريخي وحده من أجل فهم مذاهب الفلاسفة ، بل لا بد لنا أن نقرر مع بعض الباحثين أنه مهما كان من تأثير بعض الظروف التاريخية على فكر الفيلسوف الواحد ، فإنه لا بد من أن يكون المحك الذي تقاس به أفكاره وتُنقد على أساسه آراؤه ، إنما هو الدليل العقلي وحده . وهكذا نعود فنقول إن تاريخ البشرية ليس تاريخ عواطف ، وأهواء ، وأديان ، وفلسفات لا عقلية ، وفن ودين فحسب ، بل هو أيضاً تاريخ عقل وتاريخ علم»(1) .

٧٢ — فإذا ما انتقلنا الآن إلى دراسة مشكلة « التقدم » الفلسفي ، ألفينا أن بعض الباحثين يؤكدون لنا أن تاريخ الفلسفة لا ينطوي على أي تقدم ، بل هو تعبير عن أبدية ذلك النداء المستمر الذي يدعونا دائما إلى الارتداد نحو « الوجود » L' Etre . فالفيلسوف لا بد من أن يشرع في التفلسف بمجرد ما يتحقق من أن « الموضوع » لا يكفيه ، وأن « التاريخ » لا يستوعبه ، وعندئذ لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى التماس « الوجود » ، والبحث عن « الذات» . حقا إن كل فيلسوف لا يمكن أن يضطلع بهذه العملية الميتافيزيقية إلا ابتداء من الصورة التي يقدمها له عن « العالم » ذلك العلم السائد في عصره ، ولكن لا بد لكل وعي فلسفي من أن يشعر بتلك الحاجة الأبدية إلى استجماع زمام ذاته ، وتحديد موقفه بالنسبة إلى العالم الجديد الذي يقدمه له العلم . فالوعي الفلسفي (فيما يرى أصحاب هذا الرأي) لا يسير في اتجاه معين ، ولا يحقق أي تقدم حتمي ، بل هو يندُّ عن التاريخ ، من حيث إنه عملية مستمرة لا بد فيها من

(١) Popper : , « The Open Society » Vol. II. (quoted by John Lewis : « Introduction to philosophy » London, Watts, 1954 p. 8.)

معاودة البدء من جديد . « وربما كانت هذه الحركة المستمرة التى نبدأ فيها من جديد دائماً أبداً عَبْرَ الزمان هى سبيل الإنسان الأوحد لإظهار معنى الأبدية أو التعبير عن مبدأ الخلود »[١].

ولكن ، هل يكون معنى هذا أن ليس ثمة تطور على الإطلاق فى تاريخ التفكير الفلسفى ؟ ألسنا نلاحظ أن تاريخ الفلسفة شاهد على وجود بعض مظاهر الترابط أو التسلسل بين أفكار بعض المفكرين ، كما هو الحال مثلا بين سقراط وأفلاطون وأرسطو ، أو بين كانْت وهيجل ، أو بين لوك وهيوم مثلا ؟ هنا يقول يسبرز إن وجود هذا التسلسل بين أفكار بعض الفلاسفة لا يَعْنِي مطلقاً أن الفيلسوف المتأخر قد استطاع أن يحتفظ بالحقيقة التى اهتدى إليها سابقوه ، أو أنه قد نجح فى تجاوزها والعلو عليها . وحتى لو نظرنا إلى الأجيال التى تجمع بينها رابطة روحية ، فإننا نلاحظ أن ما يأتى به الجيل الواحد من جديد لا يفسر بما جاء به سابقوه . وآية ذلك أن ما كان جوهرياً لدى السلف كثيراً ما يترك جانباً لدى الخلف ، بل كثيراً ما يعجز الخلف عن فهم تراث السلف على حقيقته . والظاهر أن ثمة عوالم قد استطاعت أن تظل على قيد البقاء ، خلال فترات زمنية بأكملها ، بفضل ازدهار التبادل الفكرى بين أهلها ، واهتمام كل مفكر من مفكريها بإسماع صوته للآخرين ، كما حدث مثلا إبان الفلسفة اليونانية ، والفلسفة المدرسية ، والحركة الفلسفية الألمانية التى امتدت من سنة ١٧٦٠ إلى سنة ١٨٤٠ ؛ وهذه كلها فترات تبادل روحى خصب تم بين أفكار جوهرية

(١) F. Alquié : "Le Nostalgie de l' Etre" p. U. F. 1950 pp. 89

نشأت منذ بداية ازدهار التفكير الفسلفى . ولكن هناك فترات أخرى لم يقدر للفلسفة أن تبقى خلالها إلا بوصفها مجرد ظاهرة من الظواهر الحضارية ، كما أن ثمة عصوراً أخرى كادت فيها الفلسفة أن تختفى .

وكثيرا ما يجد الباحث نفسه مدفوعاً إلى اعتبار ترقى الفلسفة أو تطورها فى جملته ضرباً من التقدم المستمر ، ولكن هذا الظن — فيما يرى كارل يسپرز — إنْ هو إلا خطأ صُرَاحٌ . والواقع أن تاريخ الفلسفة لهو أشبه ما يكون بتاريخ الفن : من حيث إن أعظم إنتاج عرفه الواحد منهما إنما هو إنتاج فريد لا مثيل له ولا سبيل إلى استبداله بغيره . ولكن تاريخ الفلسفة يشبه أيضاً تاريخ العلوم من حيث إن كلا منهما يستخدم بطريقة واعية تتزايد يوما بعد يوم ، مقولاتٍ ومناهج تتسع دوائرها باستمرار . وربما كان فى استطاعتنا أيضاً أن نُشَبِّهَ تاريخ الفلسفة بتاريخ الأديان ، من حيث إن هذا التاريخ يظهرنا على سلسلة من المواقف الوجدانية الناشئة عن إيمان أصلى ، وإن كانت هذه المواقف لا بد من أن تتخذ في الفلسفة صورة عقلية ، فتعبر عن نفسها بأسلوب منطقى . وكما أن للعلم والدين فتراتهما الخصبة ، فإن لتاريخ الفلسفة أيضاً عصوره المزدهرة وفتراته المبدعة . ولكن الأمر يختلف فى مجال الفلسفة عنه فى غيرها من مجالات الفكر البشرى : فإن من الجائز أن يظهر على حين فجأة — فى عصر تعده من عصور الانحلال — فيلسوف ممتاز أو مفكر من الطراز الأول ، وهكذا ظهر أفلوطين مثلا فى القرن الثالث ، كما ظهر سكوت إريجين Scot Erigène فى القرن الحادى عشر ؛ وكلاهما يمثل نموذجا فلسفياً فريداً فى نوعه ، وإن كانا يبدُوَانِ فى تاريخ الفلسفة بمثابة قمتين منعزلتين . حقاً إن مضمون فكر كل منهما مرتبط بالتراث الفلسفى ، كما أن بعض أفكارهما قد تكون مستمدة من أفكار أخرى سابقة ، ولكن من المؤكد أن كلا منهما قد

جاء بفتوحات جديدة فى مجال التفكير البشرى[1]

لهذا يقرر يسبرز أنه ليس من حقّنا على الإطلاق أن نزعم أن الفلسفة قد شارفت النهاية ، أو أنها كادت تصبح أثراً بعد عين . والواقع أن الفلسفة لهى سمة جوهرية من سمات الإنسان فى كل زمان ومكان ؛ حتى إننا لنلاحظ فى أحلك العصور وأقسى الأزمات أنه لا بد للفلسفة من أن تظل ماثلة فى تفكير بعض الأفراد المنعزلين ، فيكون إنتاجهم الفردى هو الثمرة الوحيدة التى استطاع أن يجود بها عصرهم المجدب . وكما كان هناك دين فى كل زمان ، فقد كانت هناك فلسفة أيضاً فى كل زمان . ومن هنا فقد لا يرى مؤرخ الفلسفة فى تطور التفكير الفلسفى بصفة عامة سوى مجرد مظهر ثانوى لا يؤثر كثيراً على سير الفكر البشرى بوجه عام . وآية ذلك أن كل فلسفة عظيمة هى فى حد ذاتها تامة ، مكتملة ، مستقلة ، وهى تحيا دون أن تكون فى حاجة إلى الارتباط بأية حقيقة تاريخية أشمل منها . وإذا كان من شأن العلم أن يتقدم باستمرار ، بحيث تكون كل خطوة تالية فيه أبعد مدًى من سابقتها ، فإن الفلسفة لتقتضى بطبيعتها أن تكون كل خطوة فيها مُحقِّقة لمعنى الفلسفة بأسره كاملا غير منقوص . وإذن فقد يكون من العبث أن نحاول ترتيب الفلاسفة فى سلم تصاعدى ، أو أن نجعل من فلسفاتهم مجرد درجات متعاقبة فى حركة تصاعُدٍ مستمرٍ . وإنما يجب أن نتصور تاريخ الفلسفة على أنه مسرح فكرى هائل تتلاقى فيه بعض الشخصيات الممتازة ، دون أن تحتكر إحداها الكلمة النهائية للإنسان ، أو التاريخ ، أو الفكر . وحينما تتاح لنا الفرصة — عن طريق هذا التاريخ الفكرى الهائل — لأن نلتقى بعظماء المفكرين ونتعامل معهم ونحتك بهم ، فإن مثل هذا

K. Jaspers : "Introduction à la philosophie" 1951. p, 196. (١)

اللقاء الفكرى الخصب هو الكفيل بأن يجعلنا نحرص على اكتساب بعض من عاداتهم، وأفكارهم، ومشاعرهم، وعقلياتهم، فضلا عن أننا قد نتعلم منهم كيف نحب الحقيقة ونَجِدُّ فى إثرها . وربما كان من بعض أفضال تاريخ الفلسفة علينا أنه يبث فى نفوسنا روح الإعجاب والعرفان بالجميل نحو نوابغ الفكر البشرى ، فيظهرنا على قيمة التراث الإنسانى الذى نُسْهِمُ جميعاً فى تنميته وترقيته والمحافظة عليه . وإذا كان تاريخ الفلسفة هو مدرسة التسامح الكبرى ، فذلك لأنه يعلمنا أن الفلاسفة ليسوا خصوماً وأعداء (كما توهم شوبنهور) ، بل هم فى الواقع إخوة وأصدقاء ، تجمع بينهم جميعاً محبة الحقيقة ونزاهة الفكرة ووضوح البصيرة . أليس مؤيدو المذهب الواحد ومعارضوه ، إنما يخدمون الحقيقة على قدم المساواة بما يسلطون من أنوار على هذا المذهب أو ذاك ؟

بيد أن تاريخ الفلسفة — كما لاحظ شوبنهور — لن يخلق منا يوماً فلاسفة . وإذا كان من الخير للإنسان ألا يظل أسيراً لفكرته ، وألا يحيا فى عزلة عن التاريخ ، وألا يفكر بمنأىً عن الآخرين ، فإن من الخير له أيضاً أن يكون شيئاً بمفرده ، وأن يفكر لنفسه وبنفسه ، وأن يعيد بناء الفلسفة من جديد لحسابه الخاص ! والحق أنه حينما يحل التاريخ محل الفلسفة النظرية (كما يحدث فى كثير من الأحيان) ، فإن هذا كثيراً ما يكون على حساب الجِدَّة والأصالة ، وعندئذ يقوم الجمع والتوفيق والتلفيق ، مكان الابتكار والتنقيب والتحقيق . وتبعاً لذلك فإن على مؤرخ الفلسفة أن يتذكر دائماً أنه لا يدرس تاريخ الفلسفة من أجل التاريخ ، بل من أجل الفلسفة . ولا شك أن هذا التاريخ حينما يُظْهِرُنا على أن الفلاسفة الحقيقيين كانوا أهل أصالة وابتكار ، فإنه لا بد من أن يستثير فى نفوسنا روح البحث وحب الاكتشاف . وما أصدق بسكال حين يقول : « إن الفلاسفة الحقيقيين لم يستعينوا بما خلف لهم السابقون من كشوف اللهم

إلا بوصفها مجرد وسائط استطاعوا عن طريقها أن يستحدثوا مبتكرات فكرية جديدة ، فكان لديهم من الجرأة الفكرية ما استطاعوا معه أن يشقّوا طريقهم نحو آفاق أخرى جديدة . وما أحرانا نحن أيضاً بأن نقف من مبتكراتهم نفس هذا الموقف ، فنجعل منها مجرد وسائل للبحث ، لا غايات نهائية للدراسة ، وبذلك نحاول أن نعلو عليهم ، بأن نعمل على محاكاتهم والتشبه بهم[1] » . وهكذا نَخْلُص إلى القول بأن الفلسفة مخاطرة فكرية كبرى هيهات للمفكر أن يحققها ما لم ينفصل بوجه ما من الوجوه عن عصره ، وماضى التفكير الفلسفى ، وتاريخ المعارف العلمية المُحَصَّلة ، لكى يعيد بناء كل شىء من جديد ، واثقاً من أنه خير للمرء أن يَرِدَ الينبوعَ الحيَّ ، من أن يقتصر على البحث فى الأوانى العتيقةِ البالية عن بعض قطرات الماء الصغيرة المتبقِّيَة !

(١) Pascal : " De l'autorité en matière de philosophie ".

خاتمة

أما بعد فإن القارئ الذى تتبّع هذا العَرْضَ السريع لصلات الفلسفة بكل من العلم ، والدين ، والفن ، والأخلاق ، والسياسة ، والتاريخ ، والأيديولوجيا ، لابد آخذ علينا أننا لم نتعرض لمواجهة الفلسفة فى صميمها ، ما دمنا قد تجنبنا الحديث عن ماهيّتها ، ومناهجها ، وأقسامها ... إلخ . ومهما حاولنا أن ندافع عن موقفنا بأن نقول إننا آثرنا النظر إلى الفلسفة على أنها اتجاه أو موقف ، لا على أنها نَسَقٌ أو مذهب ، فإن القارئ لن يجد صعوبة كبرى فى رد هذا الدفاع ، بدعوى أن الفلسفة فلسفة قبل أن تكون علماً ، أو فناً ، أو ديناً ، أو سياسة ، أو تاريخاً ! وقد يتصدّى أنصارُ الفلسفة التقليدية لمهاجمتنا بحجّة أننا أسأنا إلى الفلسفة من حيث لا ندرى ، إذ جعلنا منها دراسة غير ذات موضوع ، وقلنا عن المشتغل بدراستها إنه متخصِّصٌ فى عدم التخصص ! وربما راق للبعض أن يَتَّهمنا بأننا حَكَمْنَا على الفلسفة بالموت ، ما دمنا قد أعلنَّا أكثر من مرة أنها ليست من العلم فى شىء ، ومثل هذا الإعلان (فيما يرى هؤلاء) إن هو إلا مُسْتَخرج رسمىٌّ يشهد بوفاة الفلسفة !

ونحن ندعو كل هؤلاء المعترضين أن يتمهّلوا قليلا قبل أن يقذفونا بأول حَجَر ! ولنبادر فنطمئن الجميع إلى أننا بريئون من دم الفلسفة براءة الذئب من دم ابن يعقوب ! ولكننا نرجو خصومنا الأعزاء أن يتوقفوا معنا قليلا عند مشكلة الفلسفة ، حتى يَرَوْا بعيون رءوسهم وَجْه الإشكال فى موضوع دراستهم . وهنا نرى واحدا من أرباب الفلسفة يصف لنا وجه الإشكال فى « عميدة العلوم » جميعاً ، فيقول « إن الفلسفة لا تتمتع إلا بقسط ضئيل من الوجود ، حتى أنها

لا تـكاد توجد إلا على سبيل المفاجأة ، أو بمجرد ما نحوِّل عنها أنظارنا . ولـكننا ما نـكاد نتطلع إليها بانتباه وإمعان ، حتى نراها قد تحولت إلى شيء آخر : علم نفس أو علم اجتماع أو تاريخ فلسفة الآخرين ، وكأن الفلسفة لا تعيش إلا على فتات موائد العلوم الوضعية[1] . . . » . ثم يعود هذا الـكاتب نفسه إلى الحديث عن أهمية الفلسفة فيقول فى موضع آخر : « إن مثل الفلسفة كمثل الموسيقى ، فإن كُلاًّ منهما لا تـكاد تتمتع إلا بقسط ضئيل من الوجود ، فضلا عن أنه ليس أيسر من الاستغناء عنها . . . ولـكن من يستغنى عن الموسيقى أو الفلسفة إنما يفقد شيئاً ، وإن لم يكن فى وسعه أن يعرف على وجه التحديد ماذا عسى أن يكون هذا الشيء الذى يفقده . . . ومهما يكن من شيء ، فإن فى وسع الإنسان أن يحيا بدون فلسفة ، وبدون موسيقى ، وبدون غبطة ، وبدون محبة ؛ ولـكن حياته عندئذ لن تـكون كما ينبغى ! »[2] .

أما نحن فإننا نرى أن وجه الإشـكال فى الفلسفة هو أنها على وجه التحديد ذلك الشيء الـكمالىُّ الذى قد يكون أكثر ضرورةً من « الضرورىّ » نفسه ! ولو أننا فهمنا الفلسفة بمعناها الأصلى ، أعنى بوصفها حكمة أو محبة حكمة ، لـكان فى وسعنا أن نقول إنه لا يستغنى عن الفلسـفة إلا مُرْتَـكِسٌ أو مُنْتَـكِسٌ قد ارتد إلى مرحلة الحيوانية . وهذا تاريخ البشرية شاهد على أن منهج الناس فى كل زمان ومكان إنما هو « التعلم » ، ومقصدهم إنما هو « الحـكمة » ؛ فليس للبشر من هدف يرمون إليه ، إن من حيث يدرون أو من حيث لا يدرون ، سوى « الحـكمة » . ولعل هذا هو ما عناه الـكاتب الأمريكى إمرسون حينما قال : « إذا كان رفائيل قد رسم الحـكمة ، فقد غناها هندل Hendel ، ونحتها فيدياس ،

(١و٢) V. Jankélévitch : « Philosophie Première », Paris, P. U. F., 1954, pp. 261—266.

يقول أحد دعاة « الفلسفة العلمية » : « لقد جاء عصرنا الحديث بعلمه الطبيعى الذى أنتج للإنسان فى ثلاثة قرون أضعاف أضعاف ما قد عرفه الإنسان عن الطبيعة فى عشرات القرون الماضية ، ولبث هذا العلم الطبيعى أول الأمر مقصوراً على جماعة العلماء ، لا يكاد الناس يحسّونه فى حياتهم الجارية ؛ لكنه فى القرن الأخير قد جاوز بنتائجه حدود العلماء إلى حيث الحياة العامة والحياة الخاصة على السواء ؛ فماذا تصنع الفلسفة فى عصر يسوده العلم على هذا النحو سوى أن تخدم سيد العصر ، كما كان شأنها فى كل عصر ؟ ماذا تَصْنَعُ سوى أن تخدم العلم فى عصر العلم كما خدمت الأخلاق فى عصر الأخلاق ، والدين فى عصر الدين ؟ »[1].

وردنا على تساؤل هذا الكاتب أنه ليس من شأن الفلسفة أن تكون خاضعة للعلم أو للأخلاق أو للدين ، فقد كانت الفلسفة فى كل زمان ومكان تأكيداً لشعور الفكر البشرى بتعاليه على الطبيعة ، وخروجه على التاريخ ، ونزوعه نحو المطلق . وليس أيسر علينا من أن نقول إن العلم قد خلع الفلسفة عن عرشها مرة واحدة وإلى الأبد ، ولكننا عندئذ لا نتكلم باسم « العلم » بل باسم تلك « النزعة العلمية المتطرفة » scientisme التى هى بضاعة الحالمين من المأخوذين بسحر التقدم العلمى . وإذا كان يحلو لهؤلاء أن يكونوا « ملكيين » أكثر من « الملك » ، فإن أهل العلم أنفسهم يعترفون بأن تقدم العلوم فى السنين الأخيرة قد أثار من المشكلات الميتافيزيقية أكثر مما أثاره فى أى عصر آخر فى تاريخ البشرية . ولسنا ندرى كيف يمكن أن تكون « الفلسفة » علمية إذا كان المحرِّكُ الحقيقى للبحث الفلسفى

---

(١) الدكتور زكى نجيب محمود : « نحو فلسفة علمية » ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٨ ، ص « و » .

وكتبها شكسبير ، وشيدها رن Wren ، ونشر قلاعها كولمبوس ، وسلحها واشنجطن ، ونطق بها لوثر آيات بينات ، وركبها وات Watt آلات محكمات»[1]

حقاً إن كاتب هذه السطور أو قارئها قد لا يكون فيدياس أو رافائيل أو شكسبير، ولكنه مع ذلك لن يتردد فى الاعتراف معنا بأن « الحكمة » (فى صورة أكثر تواضعاً بطبيعة الحال) هى الغاية النهائية لشتى أفعالنا ، أو هى المقصد الأسمى لكل حياتنا . وقد لا تكون الغالبية العظمى من الناس علماء ، أو فنانين ، أو رجال دين ، ولكن من المؤكد أن الجميع على السواء يتساءلون عن وجودهم ، ويثيرون لأنفسهم مشكلة القيم ، ويحاولون أن يلتمسوا معايير لأفعالهم وتصميماتهم ، ويكوّنون لأنفسهم صورة عامة عن العالم ، أو هم على الأقل يحاولون أن يمتدوا بأبصارهم إلى ما وراء أنوفهم ، وأن يتجاوزوا فى تفكيرهم حدود عصرهم وبيئتهم وظروفهم . فإذا جاز لنا أن نسمى هذا كله « فلسفة » ، كان من حقنا أن نقول إنه ليس ثمة موجود بشرى واحد يمكن أن يُحكَمُ عليه بأنه غريب تماماً على الفلسفة . أجل قد يحيا الإنسان دون علم ، أو قد يحيا دون فن ، ولكنه لن يستطيع أن يحيا دون فلسفة ! وقد يقف الإنسان مكتوفَ اليدَيْن بإزاء الإنتاج الفنى ، أو قد يَلْقَى المعارف العلمية بشىء من عدم الاكتراث ، ولكنه لا يستطيع أن أن يصمّ أذنيه تماما عن نداء الوجود . فليس فى وسع أحد أن يزعم لنفسه بحق أنه يعالج مشكلاته بالعلم ، ويوجِّه حياتَهُ بالمعارف العلميه وحدها ، ويستبعد من دائرة تفكيره تماما كل قلق ميتافيزيقى ، ويبنى عقيدته الخاصة على مجموعة من الأسس العلمية والدعائم الوضعية ! إننا لا ننكر بطبيعة الحال أننا نعيش فى عصر « علم » ، ولكننا نرى أن هذا بعينه هو السبب فى تزايد الحاجة إلى « الفلسفة » .

---

(١) Cf. M. Rosenberg : «Introduction to philosophy.» New-York, Philosophical Library. 1955 p. 18.

إنما هو الشعور بعدم كفاية المعطيات الحسية ؟ أليست مهمة الفلسفة الأولى والأخيرة أن تمضى حتى نهاية الشوط فى بحثها عن المعانى ، ونقدها لشتى البينات الزائفة ، وكشفها عن سائر الضروب الكاذبة من « المطلق » ، سواء قلنا إن المطلق هو العلم أم التاريخ أم الدولة أم الجنس أم الحزب أم اللذة . . . إلخ ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إنه لو كانت الطبيعة تكفى نفسها بنفسها ، لما قامت للفلسفة أدنى قائمة ، ولما كان ثمة موضع لإثارة أية مشكلة ميتافيزيقية ؟

إن دعاة الوضعية المنطقية ليزعمون أن مشكلات الفلسفة ليست سوى مشكلاتٍ زائفة يتكفل التحليل المنطقى الصارم بالكشف عن طابعها الوهمى ، ولكنهم حين يفترضون أن العلم هو النشاط العقلى الوحيد الذى يؤدى إلى معرفة مشروعة فعالة ، فإنهم فى الحقيقة إنما يحُدُّون المعرفة البشرية تحديداً تعسفياً ليس هناك ما يبرره ، دون أن يكون فى وسعهم تبرير هذا التحديد الافتعالى لدائرة المعقولية الإنسانية تبريراً علمياً . أما الزَعْمُ بأن كل محاولة يراد بها تجاوز العلم إنما هى وليدة أحاسيس وجدانية يمكن التعبير عنها بطريقة ملائمة فى ميدان الفن أو الشعر ، دون أن يكون لها أدنى موضع فى مجال البحث العقلى الذى ينشد الحقيقة ، فردنا عليه أنهُ ليس هناك موجب للتوحيد بين المعرفة الفلسفية والمعرفة العقلية ، لأن للوجدان والعاطفة والحدس وأحكام القيمة دوراً هاما فى صميم المعرفة الفلسفية . وحسبنا أن نرجع إلى بسكال ، وبرجسون ، وماكس شلر ، وكيسرلنج ، وهارتمان ، لكى نتحقق من أن ثمة معرفة وجدانية قد لا تقل أهمية عن المعرفة العقلية[1] . والواقع أن أصحاب « الفلسفة العلمية » المزعومة يضربون صفحاً عن أحكام القيمة ، ويسقطون من حسابهم كل اعتبار للمعرفة الوجدانية ،

---

(١) N. Berdiaeff : « Cinq Méditations sur l' Existence » paris, Aubier, 1936, pp. 21—22.

فليس بدعاً أن نراهم ينتهون إلى « وضعية لا أدرية » ليس لها من الفلسفة إلا الاسم. ولعل هذا هو ما عناه الفيلسوف الروسى الوجودى برديف حينما كتب يقول « إن الفلسفة العلمية لهى فلسفة مفكرين عدموا كل موهبة فلسفية ، وفقدوا كل إحساس برسالة الفيلسوف . وقد ابتكر هذه الفلسفة قوم لم يكن لديهم شىء يقولونه فى الفلسفة على الإطلاق . والظاهر أن النزعة العلمية المتطرفة قد ظهرت أول ما ظهرت فى عصر ديمقراطى كانت فيه الفلسفة مضطهدة مغلوبة على أمرها ، ولكن هذه النزعة لا زالت عاجزة عن أن تفسّر واقعةَ العِلْم نفسها ، لأن مجرد إثارة هذه المشكلة يتجاوز دائرة العلم . وكل شىء فى نظر النزعة العلمية المتطرفة إنما هو مجرد « موضوع » ، حتى أن الذات نفسها لهِىَ فى رأيها مجرد موضوع بين طائفة أخرى عديدة من الموضوعات »(١) .

والحق أن من شأن العلم أن يَشُدَّ وِثَاقَ الإنسان إلى الطبيعة ، ولكن الفلسفة لا بد من أن تنضاف إلى العلم لكى تذكر الإنسان بأنه لا يحيا فى الطبيعة إلا لكى يتجاوزها ويعلو عليها . وربما كانت رسالة الفيلسوف الأولى أن يتوجه نحو أولئك الذين لا ينشدون سوى المنفعة ، ولا يهتمون إلا بالنتائج العملية ، ولا يفكرون إلا فى المستوى المادى ، لكى يعرفهم بأن هذا كله لا بد من أن يفضى حتماً إلى الهبوط بمستوى الإنسان أو القضاء على صميم وجوده الشخصى ، اللهم إلا إذا انضافت الميتافيزيقا إلى العلم والتكنيك لكى تضفى عليهما روحاً أخلاقية ونزعة إنسانية . فليس من الممكن أن تكون هناك فلسفة إن لم يكن اعتراف ضمنى بأن للإنسان « بعداً رأسياً » لا يتكفل بتفسيره العلم ، وحرية ميتافيزيقية لا تنهض بتأويلها المعرفة الوضعية . فإذا ما أصرَّ دعاةُ

(١) N. Berdiaeff : « Cinq Méditations sur l' Existence » paris, Aubier, 1936, pp. 12—22.

الوضعية المنطقية على إلغاء الميتافيزيقا والأخلاق بجرة قلم ، كان من حقنا أن نتصدّى للرد عليهم ، لكى نبين لهم كيف أن الحكمة النظرية لا تنفصل عن الحكمة العملية ، وكيف أن الفلسفة هى بمعنى ما من المعانى « مذهب خلاص » أو « دعوى نجاة » la doctrine du salut . ولنأخذ على سبيل المثال مشكلة اجتماعية هامة طالما عنى بدراستها علماء النفس ، والاجتماع ، والأخلاق ، كمشكلة الطلاق ، ولنحاول أن نرى إلى أى حد يمكن أن يكون للميتافيزيقا مدخل فى حل تلك المشكلة . وهنا نجد أن ظاهرة الطلاق هى بلا شك دليل إخفاق ، كما أن تعدد حوادث الطلاق هو بلا ريب دليل على تفشى حالات الفشل فى المجتمع الواحد . ونحن نعرف كيف يحاول التحليل السيكولوجى والاجتماعى أن يحدد الشروط التى تتسبب فى حدوث الطلاق ، وكيف يعنى علم الخلق أو الطباع بتعرف الخصال اللازم توافرها فى كلا الطرفين لتحقيق التكيف الزوجى وضمان نجاح الحياة الزوجية .

ولكن هل يكفى مثل هذا التحليل العلمى لتحقيق الغاية التى يرمى إليها المصلحون الاجتماعيون ؟ لو أننا كنا بصدد مجرد أشياء ، لكان هذا التحليل كافياً ، فإن الأشياء محددة أو قابلة للتحديد بالاستناد إلى مجموع الشروط التى تعمل على ظهورها . ولكننا هنا بصدد الإنسان ، والإنسان موجود واع يعرف أن ثمة شروطاً محددة يخضع لها ، وهو لا بد من أن يتدخل بإرادته فى مجرى الأحداث ، لكى يتعاون مع الظروف التى تعمل عملها فيه ، وعندئذ قد يتمكن من تعديل آثارها أو قد يتسنى له أن يضيف إليها مجموعة أخرى من المؤثرات . ولا يقتصر الأمر هنا على الإرادة ، بل تجىء عوامل أخرى كثيرة كالأخلاق ، والحلم ، والعواطف ، والميتافيزيقا ، فتؤثر على سلوك الإنسان بإدخال أحكام القيمة واعتبارات المثل العليا ، وهذا ما يحدث بالفعل فى حالة

الأسرة : فإن كل أسرة لا بد من أن تتعرض لظروف موانية لترقى الحياة الزوجية واستمرارها ، وظروف أخرى غير مُوَاتية لهذا النوع من الاستقرار . ولن يتسنى للأسرة أن تظل محتفظة بتماسكها ووحدتها ، ما لم يتعاون أفرادها فيما بينهم ، مَثَلُهم كَمَثَلِ ركاب السفينة الواحدة حينما يواجههم خطر مشترك ، فيوحِّدون أفكارهم وجهودهم لمواجهة الظروف العصيبة ، ولو بالتغلب على طباعهم الشخصية التي يمكن أن تعوق نجاح الموقف ، وبذلك يكونون قد أسْهَمُوا في تغليب الظروف الملائمة (لاستقرار الحياة الزوجية) على الظروف غير الملائمة . أما إذا نَظَر كل فرد من أفراد الأسرة إلى الحياة العائلية على أنها مجرد رابطة مؤقتة تقوم على بعض المصالح الشخصية ، وتدوم بدوامها وتسقط بانعدامها ، فهنالك لا بد للرابطة الزوجية من أن تتحطَّم ، وبالتالى لا بد للأسرة من أن تتفكك . وأما إذا نظر الآباء والأبناء إلى الأسرة على أنها « قيمة » valeur تعلو على شتى اعتبارات المنفعة ، وتمثل غاية أخلاقية لا بد من خدمتها ، فهنالك لا بد من أن تتوثَّقَ الروابط العائلية فيما بينهم ، وبالتالى فإنه لا بد من أن يتحقق للأسرة الاستقرار المنشود . ولا شك أننا إذا أوحينا إلى النشء بأن الوفاء للأسرة هو وفاء لتقليد اجتماعى ، وإذا نجحنا فى إقناعهم بأن الأسرة هى القَنطَرة التى تعبر عليها أجيال الوطن الماضية إلى أجيال الوطن المقبلة ، وإذا استطعنا أن نبعث فى عقولهم مبادىء الولاء للأسرة بوصفها المهد الذى تولد فيه إنسانية أنبل ، والأداة التى يتحقق عن طريقها الاستمرار الزمنى للجماعة البشرية ، أو بالأحرى وسيلتنا إلى المشاركة فى عملية الخلق الإلهى المستمر ، فهنالك لا بد للأسرة من أن تصبح حقيقة ميتافيزيقية وأخلاقية لها مكانتها فى نفوس الناس . وحينما نعمل عن طريق التربية على نشر مثل هذه المشاعر بين الناس ، فإننا نكون عندئذ قد أسهمنا فى توطيد دعائم « الميتافيزيقا العائلية » (إن صح هذا التعبير) ،

وما هذه سوى باب واحد بين أبواب أخرى كثيرة تتكون منها الميتافيزيقا العامة (١).

والحق أننا نعيش فى عصر وضعى يستأثر فيه الواقع التجريبى والاجتماعى بانتباه الغالبية العظمى من الناس ، فليس بدعاً أن تشتد الحاجة إلى الإيمان الميتافيزيقى والأخلاقى فى مثل هذا الجو المادى الخانق . وحينما تؤكد الفلسفة لإنسان القرن العشرين أن هناك معرفة وجدانية ، ومعرفة قوامها الإحساس بالقيمة ، والشعور بالتعاطف والمحبة ، فإنها لا تدعوه عندئذ إلى التخلى عن عقله ، بل هى تهيب به أن يقف على حدود المعرفة العقلية ، وأن يوسع من دائرة المعرفة حتى يجعلها خبرة شاملة تستوعب الحقيقة ككل . وليس أيسر على الإنسان من أن يؤله العقل ، وينادى بكفاية العلم ، ويستبعد كل أحكام القيمة ، ولكنه عندئذ إنما يقضى على ثراء التجربة البشرية ، ويضيّق من دائرة المعرفة الإنسانية ، ويخلط بين « الموضوع » و « الوجود » ، وينسى أو يتناسى أن كل وعى فلسفى إنما يبدأ دائماً بوصفه شعوراً بالتعالى ، ونزوعاً نحو القيمة « Valeur » . وما دام القصد الأصلى للفلسفة هو أن تعبّر عن وعى الإنسان بتمامه ، فإنها لا يمكن أن تقنع بالوعى العلمى ، ما دام من شأن هذا الوعى دائماً أن يظل محدداً محصوراً ، باعتباره وعياً قد اختار لنفسه أن يكتشف « الوجود » من خلال « الموضوع » ، أو على الأصح وفقاً لطبيعة « الموضوع » . وهكذا نخلص إلى القول بأنه مهما كان من أمر مزاعم أصحاب الفلسفة العلمية ، فإن الموقف الفلسفى لا بد من أن ينشأ باعتباره رد فعل ضد موقف سابق كان « الوجود » فيه مختلطاً على أذهاننا بما تقدمه لنا الحواس من « معطيات » ، ولهذا فإن كل من يطرح الميتافيزيقا

---

(١) R. Le Senne: «De la philosophie de l' Esprit», article dans : «L' Activité philosophique en France et aux Etats—Unis», P. U. F., Paris, 1950, vol. II., pp. 127—128.

إنما ينزل بالإنسان إلى مستوى واحد من مستويات الواقع ، ألا وهو مستوى « الموضوعية » .

وأخيراً قد يحق لنا أن نقف وقفة قصيرة عند اعتراض آخر طالما ردده دعاة « الفلسفة الوضعية » فى ثورتهم على الميتافيزيقا واستخفافهم بمشكلاتها ، ألا وهو قولهم بأن الفلسفة تهدم عملها بغير انقطاع ، وأن كل فيلسوف يناقض الآخر . ورد كروتشه على هذا الاعتراض « أن المرء يبنى منزله ثم يهدمه ، ثم يعيد بناءه ، وأن المهندس الجديد يناقض المهندس القديم ، وأننا إذ نتحدث عن هذه البيوت التى تبنى ثم تهدم ثم تبنى من جديد ، وعن هؤلاء المهندسين الذين يناقض بعضهم بعضاً ، لا نستطيع أن نستنتج من ذلك أن من العبث أن نبنى بيوتا . . . »[1]. ولسنا ندرى لماذا يعيب البعض على الفلسفة أنها لم تستطع بعد أن تتوصل إلى أى حل نهائى لأية مشكلة من مشكلاتها ، فى حين أنه لمن العبث حقاً أن نتصور انتهاء الفلسفة فى عالم لا ينتهى فيه شىء ! وإلا ، فليقل لنا خصوم الفلسفة الأعزاء هل كُتب اللحن الأخير ؟ هل رُسمت اللوحة الأخيرة ؟ هل اختُرعت الآلة النهائية ؟ هل اكتُشف القانون العلمى الحاسم ؟ ألا يظهرنا الواقع نفسه على أن ثمة حاجة مستمرة دائماً إلى إعادة تأويل التجربة ؟ حقا لقد قال صاحب سِفر الجامعة إنه « لا جديد تحت الشمس » ، ولكننا نلاحظ مع ذلك أن ثمة وقائع جديدة ، وأفكاراً جديدة ، وتركيبات جديدة لهذه الوقائع وتلك الأفكار ؛ وأناساً جدداً لتأويل الوقائع والأفكار وتركيباتها ، أو لإعادة تأويلها من جديد ! ولن تقوم فلسفة نهائية حاسمة ، اللهم إلا بوجود آخر كائن بشرى على ظهر هذه الأرض !

---

(١) بنوتو كروتشه : « فلسفة الفن » ، ترجمة الدكتور سامى الدروبى ، دار الفكر العربى ، ١٩٤٧ ، ص ٢٠ .

فلندَع الفلاسفة إذن يتناقضون ما شاء لهم التناقض ، ولنطمئن إلى أنه ربما كانت الكلمة النهائية فى الفلسفة هى أنه لن تكون ثمة كلمة نهائية على الإطلاق ! ألسنا نفتح أى كتاب فلسفى ، فلا نكاد نجد فى الكلمة الأخيرة لمؤلفه سوى قضية ملتبسة تقبل المناقشة وتستلزم التعقيب؟ ألا نلاحظ بمجرد ما نشرع فى قراءة مذاهب الفلاسفة أننا نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نضع كل تراث البشرية موضع السؤال ، وكأن شيئاً مما قيل حتى الآن لم يستطع أن يقنعنا أو أن يظفر بتأييدنا ؟ فهل نقول بأن ليس ثمة « حقيقة » على الإطلاق ، بل كل ما هنالك أسئلة خالدة وأجوبة مؤقتة ، وشكوك مستمرة ، وجدل لا ينتهى ؟ أم نقول بأن « الحقيقة » هى ذلك الاتجاه العام الذى يرتسم من خلال المحاولات الفلسفية العديدة ؟ . . . .
يبدو لنا أنه ربما كانت أخصب لحظة من لحظات التفكير الفلسفى إنما هى تلك التى يتحقق فيها « التواصل » بين المفكرين ، أعنى تلك اللحظة التى يفهم فيها أفلاطون سقراط ، وأرسطو أفلاطون ؛ اللحظة التى يتلاقى فيها ملبرانش واسبينوزا وليبنتس لأنهم جميعا قد اشتركوا فى معرفة ديكارت ؛ اللحظة التى يفهم فيها كانْت كلا من فولف وروسو وليبنتس ، اللحظة التى يقف فيها ماركس على حقيقة هيجل . وليس من شأن مؤرخ الفلسفة أن يوزع جوائز على الفائزين من الفلاسفة ، أو أن يمتشق الحسام لمبارزة خصومه من بينهم ، بل ربما كانت أجدى مهمة يمكن أن يضطلع بها هى أن يعمل على تحقيق التوافق بينهم ، مستوحياً تلك الوحدة الأخوية التى تجمع بين سائر الباحثين عن الحقيقة ، واثقاً من أن هذا التوافق إنما هو التبرير النهائى لكل جهودهم . أما إذا تعذر على الفيلسوف أن يهتدى إلى مثل هذه « الوحدة » ، أو أن يتوصل إلى تحقيق مثل هذا « التوافق » ، فإنه لن يجد أدنى حرَج فى أن يدع لكل فيلسوف مهمة التعبير عن تلك الجولة الخاصة التى قام بها فى ربوع الحقيقة . وربما كان التجول مع الفيلسوف فى الطريق الذى اختطه لنفسه من أجل بلوغ الحقيقة ، أجل

بكثير من « النهاية » التى قد أفضَتْ إليها بالفعل رحلتُه . ألم يقل هافلوك إليس فى كتابه « رقص الحياة » : « إن ما يَهُمُّ فى الفاسفة ليس هو بلوغ الهدف ، بل المهم هو تلك الأشياء التى يَلْتَقِى بها الفيلسوفُ فى الطريق » ؟

وليعذرنا القارىء إذا كنا قد بلغنا نهاية الكتاب ، ونحن لا 'زلنا « فى الطريق » ! ألم نَقُلْ لك منذ البداية إننا آثرنا لأنفسنا أن نكون فى زُمرة فلاسفة السؤال ؟ إذن فلنختم كتابنا بنفس النغْمة الأصلية التى افتتحناه بها ، ولنقتصر على القول بأن الفيلسوف رجل سالكٌ هيهات أن يصبح يوما واصلاً ! أجل ، فإننا لا زلنا سائرين Homo viator . ولكننا لا نسير بمفردنا ، بل نحن (لحسن الحظ) نسير مع رفاق كثيرين . فإن معنا سقراط ، ومونتنى ، وبسكال ، وكيركجارد ، ونيتشه ، وجبريل مارسل وغيرهم . ألا ترَىٰ معى أنهم جميعاً — مثلنا — فلاسفة تساؤل واستفهام ؟ . . .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تذييل

١ ــ بين الميتافيزيقا والشعر[١]

ليس أقسى على نفوس الفلاسفة من أن يقال عنهم إنهم شعراء ضلوا سبيلهم ، أو موسيقيون عدموا كل موهبة موسيقية ! وليس أبغض إلى قلوب الشعراء من أن يقال عنهم إنهم فلاسفة صاغوا مذاهبهم بطريقة لاشعورية ، أو ميتافيزيقيون أعوزتهم الصياغة العقلية . والواقع أن الفيلسوف حريص دائما على أن يقاس مذهبه بمقياس الحق لا الجمال ، في حين أن الشاعر يتطلب منا دائما أن نحكم على شعره بمعايير الحسن والقبح لا بمعايير الصدق والكذب . فليس بدعا أن يستاء كل منهما لهذا الخلط البغيض بين الميتافيزيقا والشعر . حقا إن في الميتافيزيقا خيالا شعريا ضمنيا ، كما أن في الشعر تفكيرا ميتافيزيقيا ضمنيا ، ولكن الخيال الميتافيزيقي لا بد من أن يلبس قناعا عقليا تصوريا ، كما أن الفكرة الشعرية لا بد من أن ترتدي ثوبا حسيا عاطفيا . فليس في وسع الفيلسوف أن يقيم مذهبا ميتافيزيقيا متكاملا على دعامة من الاحساس والخيال والعاطفة ، كما أنه ليس في وسع الشاعر أن يقدم لنا ملحمة شعرية تستند إلى براعة عقلية صرفة في الربط بين الأفكار والمفاهيم ! ومهما كان من أمر الجمال الفني الذي قد ينطوي عليه المذهب الميتافيزيقي ، فإن العمل الفلسفي هو أولا وقبل كل شيء إنتاج عقلي يقوم على الفهم والتركيب والتأويل ، ومهما كان من أمر الحقيقة العقلية التي قد تكشف عنها القصيدة أو الملحمة ، فإن العمل الشعري هو أولا وقبل كل شيء إنتاج فني يقوم على الاحساس والانفعال والتأثير .

وهنا قد يعترض البعض على التقريب بين الفلسفة والشعر ، بحجة أنه ليس في الشعر أي موضع للتفكير أو التعقل أو التصور الذهني بأي وجه من الوجوه .

---

(١) « الآداب » ٣ مارس سنة ١٩٦٢ .

وأصحاب هذا الرأى يبادرون فيسردون علينا قصة المصور الفرنسي دوجا Degas الذى مضى يوما يشكو إلى الشاعر مالارميه Mallarmé ، حاملا بين أصابعه قصيدة كتبها بعد جهد جهيد ، وهو يقول : « لقد عانيت الأمرين ، ومع ذلك فقد كان لدى الكثير من الأفكار » ! ، فما كان من الشاعر الفرنسى الكبير سوى أن أجابه بقوله « حسنا يادوجا ، ولكن القصيدة لا تصنع من أفكار ، وإنما تصنع من ألفاظ » . بيد أن دعاة هذا الرأى يتناسون أن اللغة الشعرية لا بد من أن تقول شيئا ، وأن سحر الشعر انما يكمن على وجه التحديد فى أنه ينتزع من الألفاظ طابعها اللغوى العادى ، لكى يسبغ عليها طابعا تعبيريا جديدا ، فلا يكون اللفظ سوى مجرد واسطة تنتقل عبرها الفكرة لكى تستحيل إلى تعبير . ولعل هذا ما عناه عالم النفس الفرنسى دلاكروا حينما كتب يقول : « إنه ليس ثمة فكر بالنسبة إلى الشاعر — كما هو الحال بالنسبة إلى سائر الفنانين — اللهم إلا إذا وقع هذا الفكر تحت طائلة الحس . ولا تكون الفكرة شعرية فى حد ذاتها ، وانما هى تصير كذلك . وليس ثمة فكرة لا يمكن أن تصبح شعرية ، كما أنه ليس هناك شعر يستحيل علينا أن نستخلص منه فكرة شعرية . ولكن الفكر الشعرى ليس فكرا نفعيا ، أو فكرا منطقيا ، أو فكرا نظريا ، بل هو أولا وبالذات فكر مغلف فى صور الخيال الرمزى » .[1] وإذن فليس فى وسعنا أن نقول مع مالارميه إن الشعر يتألف من « الألفاظ » وحدها ، بل لابد لنا من أن نسلم منذ البداية بأنه لا بد من « الأفكار » لكل من يريد أن يكون شاعرا أو مصورا أو موسيقارا . . . الخ . حقا إن لغة الشعر لا تنطوى على تفكير مجرد ، أو انفعال مجرد ، أو تحديد دقيق لبعض موضوعات الحس ، ولكن من المؤكد أن المرء لا يصبح شاعرا إلا إذا أحس بالرغبة فى أن يقول شيئا ، وهو لن

---

(١) H. Delacroix : « Psychologie de l'Art » , Paris, Alcan, 1927, p. 93-4

يحس هذه الرغبة اللهم إلا إذا انبثقت فى ذهنه خطرات ، وأفكار ، وانفعالات ، تدفعه إلى أن يقول : لقد كذب لابروير Labruyére حين قال « إن كل شىء قد قيل ، والمرء لا يأتى إلا بعد فوات الأوان » . فليس الشعر ألفاظا ، وإيقاعا ، وموسيقى فحسب ، وإنما هو أيضاً أفكار ، وتعبير ، وحقيقة . ولن تكون شاعرا ، اللهم إلا إذا أحسست أنك تستطيع ببعض الألفاظ العادية أن تنقل إلى الآخرين أعمق الأفكار ، وأدق الأحاسيس ، وأرق الانفعالات . . .

والحق أن مايجمع بين الشعر والميتافيزيقا إنما هو أولا وبالذات تلك « الصدمة الميتافيزيقية Choc » التى تحدثها لدينا بعض القصائد الرائعة ، وكأنما هى أنظار فلسفية عميقة قد كشفت لنا على حين فجأة عن قرارة الوجود الإنسانى ، أو أعماق الطبيعة البشرية ، أو الغور السحيق للوجود العام نفسه . فالقصيدة العميقة لا تكاد تخبرنى بشىء أجهله عن العالم الخارجى ، أو هى قلما تكشف لى عن وقائع خاصة أدركها للمرة الأولى ، وإنما هى تجىء فتعبر لى بطريقة أصيلة عن إحساس غامض كان يعتورنى ، أو تجربة ميتافيزيقية عميقة سبق لى أن مررت بها ، أو خبرة نفسية دقيقة اجتزتها فى وقت ما من الأوقات . وهنا يجىء الشاعر فيكشف لى عما فى الطبيعة من عنصر ميتافيزيقى ، أو يظهرنى على ما فى اللحظة العابرة من طابع أزلى أبدى ، وكأن الألفاظ التى يستخدمها الشاعر مجرد رموز تشير بطريقة خفية غامضة إلى عمق الحياة ، ولا نهائية الوجود ، وسر المصير . . . إلخ .

حقا إن الشعر لا ينطوى على تصورات ، ولا يكاد يستعين بأى مقولات أو مفاهيم ، ولكن من المؤكد أن ثمة ميتافيزيقا ضمنية تكمن فى ثنايا قصائد كثير من الشعراء الممتازين ، من أمثال كيتس ، ووردسورث ، وشلى ، وهيلدرلن ، ونوفالس ، ووليم بليك ، وبول ڤاليرى ، وكلودل ، وغيرهم . . وإذا كان شلنج قد عرف الشعر بأنه اتحاد الشعور واللاشعور ، والذاتى والموضوعى ، فليس بدعا

أن تكون القصيدة أقدر الوسائل الفنية على التعبير عن متناقضات الوجود الإنسانى بما يجىء معها من صراع وتوتر وتمزق . ونحن نعرف كيف وصف لنا هرقليطس ، وهيجل ، وكيركجارد ، وبرجسون ، وغيرهم ، مظاهر هذا التناقض ؛ ولكننا نجد لدى شاعر مثل نوفالس Novalis أروع تصوير لهذا التناقض الذى حار فى وصفه كبار الفلاسفة : ففى قصيدته المشهورة المسماة باسم « زواج الفصول »[1] نراه يصف لنا اتحاد المتناقضات ، بينما نراه يحدثنا فى موضع آخر عن « الشاعر » فيقول إنه الإنسان الذى يشعر على نحو مامن الأنحاء باللاشعور ، أو هو الرجل الذى يحلم دون أن يكون مستغرقا فى النوم ، أو هو بالأحرى ذلك المخلوق الذى يظل مستيقظا حتى حين يحلم ! فليس الشاعر مجرد مجنون يهذى بأبيات رائعة لا يدرى من أين استقاها ، وكأن الشعر إن هو إلا محض هذيان أو مجرد أحلام ، وإنما الشاعر هو ذلك المخلوق الناطق الذى يريد أن ينظم أحلامه ، ويسيطر على هذيانه ، ويتحكم فى أحاسيسه ، لكى يصوغها على صورة موسيقى تمتزج فيها الفكرة بالعاطفة ، وتتحد فيها المعانى والألفاظ .

فإذا ما تساءلنا بعد هذا عن المراد بالميتافيزيقا ، وجدنا أن موضوع الميتافيزيقا قد تغير على مر العصور : فهى كانت تعنى عند أفلاطون علم المثل ، ثم صارت عند أرسطو علم العلل ، ولم تلبث أن أصبحت عند المدرسة الأفلاطونية الحديثة بمثابة علم الوحدة أما فى العصور الحديثة فقد فهم ديكارت من الميتافيزيقا أنها علم اللامادى ، بينما اعتبرها اسبينوزا علم الجوهر ، وجعل منها ملبرانش علم الصور ، وليبنتس علم القوى البسيطة أو الذرات الروحية . ثم جاء شلنج فأحالها إلى علم المطلق ، بينما جعل منها هيجل علم « الفكرة المحضة » أو الحقيقة الروحية الخالصة . . . إلخ . ولكن مهما كان من اختلاف موضوع الميتافيزيقا عند كل

---

(١) Novalis · l'Ode du Mariage des Saisons.

هؤلاء الفلاسفة ، فإن من المؤكد أنهم جميعا كانوا يعدون الجهد الميتافيزيقي بمثابة محاولة شاقة يبذلها العقل البشرى فى سبيل الهبوط إلى قرارة الأشياء ، أو الصعود إلى قمتها . ومعنى هذا أن الميتافيزيقى إنما هو — على حد تعبير جاك ماريتان — ذلك المفكر الذى يؤمن بأن عقل الإنسان يعلو على الإنسان ، وأن فى وسع الموجود البشرى بوصفه موجودا ميتافيزيقيا أن يطير بأجنحته ! فإذا ما قيل لنا إنه ليس لدى البشر سوى أرجل وأذرعة ، كان رد الميتافيزيقى على هذا القول أن لدى البشر أيضا أجنحة متقلصة ، وأن فى إمكان هذه الأجنحة أن تنمو ، لو كان لدينا القدر الكافى من الشجاعة ، ولو استطعنا أن نفهم أننا لا نتكىء على الأرض وحدها ، وأن الهواء الذى يحيط بنا ليس بمجرد فراغ ![1] فالميتافيزيقا الحقة إنما هى تلك التى تستطيع أن يقول « إن مملكتى ليست من هذا العالم » ، والميتافيزيقى الحق إنما هو ذلك الإنسان الذى يريد أن ينعطف برأسه نحو النجوم ، مثبتا قدميه فى الوقت نفسه فوق الأرض .

ولو أننا اعتبرنا « علاقة الإنسان بالكون » هى المشكلة الميتافيزيقية الأولى ، لوجدنا أن الشعراء قد اهتموا بحل هذه المشكلة على طريقتهم الخاصة ، فاستوعبوا شتى المواقف المحتملة فى تحديد صلة الإنسان بالطبيعة . فهذا ليكونت دى ليل Leconte De Lisle فى « أشعاره البربرية » يهتف قائلا : « صه أيها الإنسان ، فإن السماء خرساء ، والأرض نفسها تزدريك » ، وكأنما هو يريد أن يقول لنا إنه ليس فى العالم سوى آلية عمياء ، وأن الإنسان نفسه ليس سوى عرض زائل لا معنى له . وهذا ألفريد دى فنى Vigny فى قصيدته المشهورة « بيت الراعى » يعبر عن عظمة الانسان وقدرته على فرض نظامه الخاص وقيمته الإنسانية على الكون فيقول : « لقد أضاء الراعى مسكنه المتواضع ، فأثبت أنه أعظم من الكون

---

(١) Cf. Jacques Maritain : "Les Degrés du Savoir", 4e éd. 1946 p. 6.

الذى يتجاهله ، إذ استطاع أن يحكم عليه » ثم هـذا فـكتور هيجو فى قصيدته المشهورة : « أضواء وظـلال » يحاول أن يوحى إلينا بأن فى الـكون غاية أو مقصدا خفيا ، وأن الإنسان يشارك فى هذا التنظيم الغائى إنْ من حيث يدرى أو من حيث لا يدرى ، فنراه يقول : « أيها الإنسان لا تخش شيئا ، فإن الطبيعة تعرف السر العظيم ، وهى تبتسم » ! وهكذا نرى أن الشعراء قد شعروا بالمشكلة الميتافيزيقية الـكبرى : مشكلة موقف الإنسان من الطبيعة ، فحاولوا أن ينقلوا إلينا إحساسهم بالوجود ، وشعورهم بقيمة الإنسان ، وفهمهم للعلاقة بين الإنسان والـكون . . . حقا إن الشعراء لم يحاولوا يوما أن يكونوا فلاسفة يبرهنون على أفـكار ، أو ميتافيزيقيين يقدمون لنا بعض المذاهب ، ولـكنهم مع ذلك قد قدموا لنا الدليل على أن الإنسان ليس فى حاجة إلى حقائق تخدمه وتنفعه ، بل هو فى حاجة الى حقيقة يخدمها ويتعلق بها ويخلص لها .

وحسبنا أن نرجع إلى الحركة الرومانتيكية لـكى نقف على تلك الصلات الوثيقة التى طالما جمعت بين الشعر والميتافيزيقا : فهذه الحركة قد عملت على بعث روح الدهشة والتعجب فى نفس الإنسان ، حتى لقد قيل إن الرومانتيكية قد أحالت الأشياء المألوفة إلى أشياء غريبة ، والأشياء الغريبة إلى أشياء مألوفة . ولعل من هذا القبيل مثلا ما كان يفعله الشاعر الألمانى نوفالس Novalis « ١٧٧٢ — ١٨٠٢ » حينما كان يضع بطله أمام أشياء يبدو له إنه يعرفها منذ ظهر على وجه الأرض ، ولـكنها فى الحقيقة أشياء يعرف أنه لم يسبق له رؤيتها من قبل . وهكذا كان نوفالس يحاول أن يظهرنا بطريقة سحرية غامضة على « مطلق » جديد هو فى الوقت نفسه قديم غاية القدم ، وذلك بأن يكشف لنا عن ذلك العنصر الغريب الـكامن فى أعماق نفوسنا ، وإن كان فى الوقت نفسه أقرب إلينا من حبل الوريد [1] !

---

(٤) Jean Wahl : " Existence humaine et Transcendance ", Neuchatel, 1944; Poésie et Métaphysique, pp. 80-81.

وأما إذا اتجهنا بأنظارنا نحو الشعـــر الانجليزى ، فسنجد لدى كل من وردسوورث وشيلى آثارا أفلاطونية ظاهرة تدلنا على أن هذين الشاعرين قد شاءا أن يتمردا على آلية العلم ، لـكى يكشفا لنا عما تنطوى عليه الطبيعة من قيم جمالية . ولـكن على حين أن وردسوورث قد حرص على أن يكشف لنا عما فى الطبيعة من ثبات واستمرار ودوام ، نجد أن شيلى قد اهتمّ على وجه الخصوص بابراز ما فى الطبيعة من حركة وصيرورة وتغير . وقد وضع الفيلسوف الانجليزى المعاصر هويتهد Whitehead « ١٨٦١ — ١٩٤٧ » كلا من بركلى من جهة ، ووردسوورث وشيلى من جهة أخرى ، على قدم المساواة ، فقال إن هذه الشخصيات الثلاث تمثل اتجاها حدسيا يرفض ميكانيكية العلم المجردة . وليس فى وسعنا هنا أن نأتى على نماذج عديدة لقصائد كل من وردسوورث وشلى التى تبدو فيها بوضوح تلك النزعة المثالية الأفلاطونية ، وإنما حسبنا أن نشير إلى قصيدة وردسوورث المسماة باسم Prelude حيث نراه يتحدث عما فى الطبيعة من وحدات عضوية ملتحمة ، يشعر كل منها بحضرة الآخر ، أو قصيدة شيلى المسماة باسم Mont Blanc حيث نراه يصف لنا تداخل المناظر الطبيعية والعقل البشرى ، لـكى نتحقق من أن هذين الشاعرين الرومانتيكيّين قد نظرا إلى الطبيعة نظرة عضوية حيوية ، فحاولا أن يعيدا إلى عقلية عصرهما العلمية الآلية خبرات ميتافيزيقية طمست معالمها مادية العلم . (١)

وقد اهتم هويتهد بتحليل قصائد كل من وردسوورث وشيلى ، فحاول أن يكشف لنا عما تنطوى عليه تلك القصائد من تعبير جمالى حى عن مفاهيم التغير ، والقيمة ، والموضوعات الأزلية الأبدية ، والثبات ، والتعضون ، وتداخل الموجودات . حقا لقد راع شلى ما فى الطبيعة من تغير ، فراح يصف لنـا ما فى الظواهر الطبيعية من تحول وصيرورة وتطور مستمر ، بينما راع وردسوورث

---

(١) A. N. Whitehead : "Science and the Modern World" A, Mentor book, N-Y, 1958, pp. 83-89 .

ما فى الطبيعة من ثبات ، فمضى يصور لنا ما فى الظواهر الطبيعية من دوام وبقاء وحضرة مستمرة ، ولكن كلا منهما قد عاد إلى الطبيعة ، فاهتم بإبراز ما تنطوى عليه من قيم جمالية ، وحاول الكشف عن حضرة الكل الضمنية فى أجزائه العديدة المتناثرة . وهكذا جاء الشعر الرومانتيكى الانجليزى فأظهرنا على الصلة الوثيقة التى تجمع بين الميتافيزيقا والشعر ، بوصفهما نقدا لتجريدات العلم الآلية الضيقة ، وعودا إلى الواقعة الفردية المشخصة ، وكشفا لما تنطوى عليه الطبيعة من وحدة عضوية حية .

ولكن على حين نجد لدى وردسوورث وشيلى أن « الطبيعة » فى سكونها وحركتها هى الوجود ، نرى نوفالس وهيلدرلن يجعلان من « الزمان » صميم الوجود . وقد سبق لنا أن رأينا كيف اهتم نوفالس بتصوير هذا الاختلاط العجيب الذى يتم فى نفوسنا بين الاحساس بالجديد والاحساس بالقديم ، وكيف قرر أن شعورنا بالآن قد يكون في الوقت نفسه شعورا بالأبدية . فليس « الآن » عند نوفالس مجرد لحظة عابرة ، بل إن الابدية نفسها ماثلة فى صميم « الآن » . وهذه الفكرة نفسها تتردد بكثرة عند الشاعر الانجليزى الصوفى وليم بليك W. Blake « ١٧٥٧ — ١٨٢٧ » ، فنراه يجعل من مهمة الشاعر أن يستبقى اللحظة العابرة ، لكى يضفى عليها ضربا من الثبات ، وكأن المرء حين يريد هذه اللحظة أو تلك إنما يقدسها ويخلع عليها نوعا من الأبدية ! وأما هيلدرلن فإنه يحاول عن طريق الشعر أن يكشف لنا عن ذلك الطابع التاريخى الزمانى الذى يكوّن صميم وجودنا ، بوصفنا كائنات ممزقة مقسمة إلى ماض وحاضر ومستقبل ، ولكنها تسعى جاهدة فى سبيل استرداد وحدتها بالارتكان إلى دعامة ثابتة مستديمة . فنحن فى صميمنا « حوار » مستمر بين الكثرة والوحدة ، بين الاختلاط والاتحاد ، بين التمزق والتكامل ، بين ديونيزوس والمسيح ! وهذا الحوار المستمر الذى

يتحقق عبر الزمان إنما هو سبيلنا الأوحد إلى الأبدية[1] . حقا إن بعض قصائد هيلدرلن قد لا تنطوى على أى مدلول ميتافيزيقى ، ولكننا نستشف من ورائها أحيانا بعض الأضواء الفلسفية ، فنشعر بأن صاحبها لا يكاد يرى فى أحداث الحياة أى معنى ، اللهم إلا أنها خلو من المعنى ! ولكن هيلدرلن حتى حين يشعرنا بأننا موجودون على ظهر البسيطة دون أن ندرى لوجودنا أى سبب ، يعود فيمجد « الآن » أو اللحظة ، بوصفها تلك الخبرة الحية التى نعيشها فى الحاضر . وكثيرا ما يصف لنا هيلدرلن مناظر عادية مألوفة ، ولكننا مع ذلك نلمح فى وصفه لها نبرة ميتافيزيقية عميقة تكاد تمضى بنا إلى قرارة الحياة نفسها . فليس من الضرورى للشاعر أن يقحم الفلسفة أو التأملات العقلية على صميم قصائده ، لكى يصطبغ شعره بالصبغة الميتافيزيقية ، وإنما حسبه أن يعبر بأصالة عن إحساسه بالوجود ، لكى تجىء صوره الشعرية عامرة بالأفكار الميتافيزيقية التى لاسبيل إلى صياغتها أو تحديدها .

والواقع أن الشاعر كثيرا ما ينجح فى الوصول إلى قرارة الأشياء ، على حين يظل فكر الميتافيزيقي — بتصوراته الجامدة — قاصرا عن بلوغ الأغوار السحيقة ! حقا لقد حاول كل من نيتشه وبوهمه Boehme وشلنج الوصول إلى « ما تحت الطبيعة » ، ولكن ويتمان Whitman ولورنس Lawrence وبول فاليرى Valery قد وفقوا إلى مالم يوفق إليه هؤلاء ، فاستطاعوا أن يكشفوا لنا من خلال صورهم الشعرية عن تلك الأغوار السحيقة التى تكمن فى قاع الطبيعة . والظاهر أن لدى الشاعر إحساسا بما فى الوجود من اضطراب ، وما فى اللاوجود من نقاء ، فليس بدعا أن نجد لدى مالارميه ، وفاليرى ، وغيرهما تعبيرات شعرية رائعة عن اللاوجود ، والممكن ، والواقعى ، إلى آخر تلك المفاهيم الميتافيزيقية التى عبر عنها

---

(١) M. Heidegger : "Hölderlin et l'Essence de la Poésie" dans : " Qu'est-ce que la Métaphysique ? ", trad. par Corbin, NRF., 1951 p. 241.

هؤلاء الشعراء الممتازون بموسيقاهم اللفظية البارعة . وربما كان فى وسعنا أن نقول إن مالارميه لم يصطنع الشعر إلا لـكى يعبر عن إحساسه بالعـدم ، « سواء اتخذ هذا العـدم صورة الخواء أم الظلام » وشعوره بالصدفة التى لا سبيل إلى محوها . . . إلخ . فلم يكن الشعر عند مالارميه سوى وسيلة للتعبير عن اللاوجود أو العدم ، والصدفة ، والامكان . . . إلخ .

وهنا قد يقول قائل : « إنـكم تحملون الشعر فوق ما يحتمل ، فما كان الشاعر يوما فيلسوفا أو نبيا أو رائيا ، وإنما هو إنسان يتغنى بما يجيش به قلبه ، ويتحف الناس بأهازيج حبه وروائع خياله . » . وردنا على هذا الاعتراض أن كبار الشعراء من أمثال هوميروس وسوفوكليس وفرجيل ودانتى وشكسبير وجيته وهيلدرلن ورلـكه لم يكونوا مجرد فنانين يحرصون على « الجمـال » ، بل هم قد كانوا أولا وبالذات وسطاء بين الآلهة والبشر ، يحملون إلى الأرض رسالة « المطلق » أو « الحقيقة المقدسة » the holy . ولعل هـذا ما عناه هيلدرلن حينما أنشد يقول : « ماذا نعمل وماذا نقول فى هذه الفترة الأليمة من الانتظار الطويل ؟ لست أدرى ! وأى جدوى للشعراء فى هذا الزمان القاسى المجدب ؟ لعمرى إنهم — إن كنت لا تعلم — كهنة ديونزيوس المطهرون ، ولا بد لهم من أن يجوبوا بقاع الأرض ضاربين فى دياجير هذا الليل المقدس . » . فليس الشاعر فى نظر هيلدرلن أو هيدجر مجرد فنان ينطق بلسان حال « الجمال » ، بل هو نبى أو راء يذيع على الناس سر « الحقيقة القدسية » . وليس معنى هـذا أن نضع الشعراء فى مصاف الرُسُل أو الأنبياء (بالمعنى الدينى الدقيق) وإنما المقصود أن رسالة الشاعر تنحصر أولا وقبل كل شىء فى إظهار الناس على الحقيقة القدسية الـكامنة فى قلب الوجود . فالشاعر يحمل رسالة روحية كبرى : لأنه لا بد من أن يضطلع بمهمة التعبير عن تلك « الرموز » أو « العلامات » التى هى منذ القدم لغة الآلهة . وحين يقول

هيلدرلن « إن الشاعر هو الذى يسمى الآلهة وينطق باسمهم » فإنه يعنى بذلك أن وظيفة الشاعر إنما تبدأ حين يأخذ على عاتقه أن يفضى إلى النـاس بسر خبرته الروحية ، وأن يعلن على الملأ حقيقة الشىء المقدس الذى أتيح له الوقوف عليه . وهذا ما فعله — على وجه التحديد — فى الأيام الأخيرة شاعران من أكبر شعراء الألمان ألا وهما ستيفان جورج Stefan George وريز ماريا رلكه Rainer Maria Rilke .

بيد أن الشاعر حين ينطق باسم الآلهة ، فانه لا يلغى الزمان ، ولا يتجاهل حاجات عصره ، بل هو يستشعر الحاجة الروحية التى تعتور قلوب بنى جنسه ، ويربط شعره بالنوازع الدينية التى تجيش فى صدور أهل عصره . ومن هنا فقد أعلن هيلدرلن — حتى قبل أن يصيح نيتشه بعبارته المشهورة التى أكد فيها أن « الله قد مات » — زوال الآلهة القديمة ، وراح يبشر بمقدم إله جديد ! وقد ساير هيدجر شاعره المحبوب هيلدرلن فنادى بسقوط الآلهة ، وإن كان قد اعترف بأن وجود الله واقعة لا شك فى صحتها . ومعنى هذا أن هيدجر قد ذهب إلى أن مأساة العصر الحاضر إنما هى صمت الآلهة ، أو اختفاء الحضرة الإلهية ، حتى لم يعد فى وسع الإنسان أن يسمى الله باسمه الحقيق.. وهذا بعينه ما حاول هيلدرلن أن يعبر عنه بألفاظه القوية الساحرة حينما أنشد يقول : « ولكن ، ياصديقى ، إننا لم نجىء إلا بعد فوات الأوان ! حقاإن الآلهة حية ما فى ذلك شك ، ولكنها تحيافوق رءوسنا فى عالم آخر ، وهى تعمل هناك بلا انقطاع ، دون أن يخطر على بالها أننا أيضا نحيا ! وكأن أهل السماء يشفقون علينا ، فما يقوى الاناء الهش الضعيف على أن يضم بين جنباته ذلك الفيض الإلهى الدافق . . . » ويمضى هيلدرلن فى وصف شقاء الانسان الحديث بعد أن خلفته الآلهة وحيدا لا سند له ولا عون ، ولكنه يعلن أن الحقيقة القدسية لم تمت ، ويبشر الإنسان الحديث بمقدم إله جديد : فنى

أعماق العدم الذى يرين على الوجود البشرى من كل صوب ، إنما تـكمن تباشير الفجر الإلهى الجديد [1]

ولسنا نريد أن نسترسل فى المقارنة بين هيلدرلن وهيدجر ، وإنما حسبنا أن نقول إن تلاقيهما لم يكن من قبيل الصدفة ، بل لقد جمعت بينهما تلك الرغبة المشتركة فى النزول إلى أعماق الهاوية من أجل الـكشف عما وراء النجوم . حقا إنه قد يكون من الخطأ أن نبحث عن « أفـكار » لدى هيلدرلن ، أو عن « شعر » لدى هيدجر ، ولـكن من المؤكد أن ثمة « حقيقة ميتافيزيقة شعرية » تفرض نفسها علينا من خلال أشعار الواحد وأفـكار الآخر . وليس بدعا أن يتلاقى هيدجر وهيلدرلن ، فقد تلاقى من قبل كانت وشيلر ، وشوبنهور وجيته، وهو يتّهد وشلى ووردسوورث ، وبرجسون وبول كلودل . . الخ . . ولئن كان فيلسوف مثل أفلاطون قد حمل بشدة على شعراء اليونان من أمثال هزيود وهوميروس ، إلا أن أفلاطون نفسه هو الذى مزج الشعر بالفلسفة إلى أعلى درجة ، وأفلاطونيته هى التى فتحت السبيل أمام الـكثير من الشعراء (عبر العصور التاريخية المتعاقبة) للتسلل الى الميتافيزيقا . وليس غريبا أن نجد لدى كثير من الفلاسفة المعاصرين اهتماما زائدا بالشعر والشعراء : فإن قصائد بودلير ، وكيتس ، وفاليري ، وركله ، ونوفالس، ورامبو ، وويتمان ، وغيرهم ، كثيرا ماتقتادنا الى صميم « المنطقة الميتافيزيقية » ، دون وسائط عقلية أو تصورات ذهنية . ولسنا نعنى بذلك أن مزاج الفلاسفة هو بعينه مزاج الشعراء ، أو إن عبقريّة الميتافيزيقى وعبقرية الشاعر هما بالضرورة من فصيلة واحدة ، وإنما كل ما نريد أن نقرره هو أن التعبيرات الشعرية كثيرا ما تجىء مليئة بالشحنات الميتافيزيقية ، كما أن المفاهيم الميتافيزيقية كثيرا

---

(١) Cf. M. Heidegger : " Existence and Being ", Vision, London, 1949, (An account on the Four Essays by W. Brodk) pp. 190-192.

ما تجيء مُغلَّفة بالرموز الشعرية . وهل استطاع الفيلسوف يوما أن يجتاز مرحلة الخيال ، لكن يقبض على الحقيقة بجُمْع يديه ، ويزعم لنفسه أنه ليس فى فلسفته سوي البداهة والوضوح واليقين والنظر العقلى الخالص ؟ أو هل نجح الميتافيزيقى يوما فى القضاء على الأساطير والرموز والشفرات ، حتى يدعى أنه ليس فى مذهبه سوى نتائج مستخلصة من مقدمات ؟ !

هنا قد يقول البعض إن الفكر الذى يلتجيء الى الشعر والرمز والتشبيه لهو فكر غامض لم يستطع بعد أن يستبين ذاته ، ولكننا لو عدنا إلى تاريخ التفكير الميتافيزيقى ، لاستطعنا ان نقف على الصلة الوثيقة التى طالما جمعت بين الحقيقة والشعر . ومهما حاول الفيلسوف أن يحكم عقله فى كل شيء بل مهما وقع فى ظنه أن مذهبه الميتافيزيقى هو نظر عقلى خالص ، فإنه لا بد من أن يجد نفسه محمولا على أجنحة الخيال إلى عالم تختلط فيه الحقيقة بالشعر ، ويمتزج فيه الواقع بالمثال . وحتى حين يبدو لنا أن ثمة صراعا من قبل الميتافيزيقا ضد الشعر ، أو من قبل الشعر ضد الميتافيزيقا ، فإن هذا لن يمنعنا من الاعتراف بما يجمع بينهما من صلة وثيقة : لأنه ما يكاد الواحد منهما يصمت ، حتى يرتفع صوت الآخر ، وما يكاد الواحد منهما يتقهقر أو يعترف بالهزيمة ، حتى يتقدم الآخر لكى يأخذ بيده ! . .

ولعل هذا ما أراد جان فال أن يعبر عنه حينما تصور الميتافيزيقا تخاطب الشعر فتقول له : « أيها الشعر ، إنك لعمرى أخى الوفى ، فليرتفع صوتك عاليا ، ولتعلم أننى أنصت إليك ، فإننى حينما ألقي إليك السمع ، إنما أكون أنا المتكلمة ! » . ولئن كنا نجهل — كما يقول فال — ماذا عسى أن تكون الميتافيزيقا ، وماذا عسى أن يكون الشعر ، إلا اننا نعلم على الأقل أن جوهر الشعر لا بد من أن يظل ميتافيزيقيًا ، ومن الجائز أيضا أن يظل جوهر الميتافيزيقا شعريا .. أليست الميتافيزيقا هى شعر الفلاسفة ، كما أن الشعر هو ميتافيزيقا الأدباء ؟ ألا يصبح الفليسوف شاعرا لكى يصير ميتافيزيقيا أفضل ، والشاعر فيلسوفا لكى يصير شاعرا أفضل ؟ !

٢ — الرواية الوجودية

ليس من شك فى أن القارىء العربى الذى اطلع على روايات سارتر أو كامو أو سيمون دى بوفوار ، يعلم تمام العلم أنه بإزاء نوع جديد من « الرواية » غير ما اعتاد أن يقرأه لدى روائيين آخرين من أمثال فلوبير أو بلزاك أو إميل زولا أو غيرهم . ولكنك لو سألت القارىء العادى عما يميز هذه الروايات « الوجودية » — إن صح هذا التعبير — عما عداها من الروايات ، لكان جوابه أنها روايات فلسفية تناقش مشكلات ميتافيزيقية فى سياق روائى ، فتقدم لنا مزيجا من « الأدب الفلسفى »[1] . ونحن لا ننكر أن « الرواية الوجودية » رواية فلسفية تمزج الأدب بالميتافيزيقا ، وتحلل الإنسان بوصفه موجوداً حراً تفيض تجربته بالعمق والثراء والواقعية ، ولكننا نعتقد أن روائيين كثيرين قبل سارتر وأتباعه قد قدموا لنا من خلال أعمالهم الفنية نظرات خاصة إلى الوجود . حقا إن هؤلاء الروائيين لم يقدموا لنا قضايا حاولوا البرهنة عليها ، أو موضوعات أرادوا التدليل على صحتها ، ولكنهم حاولوا أن يضعوا بين أيدينا أحداثا إنسانية تنطوى على مدلولات فلسفية ، ومواقف بشرية لا تخلو من معان ميتافيزيقية . وحسبنا أن نرجع إلى بلزاك وستندال ودوستويفسكى وبروست ومالرو وكافكا وغيرهم ، لكى نتحقق من أن كل هؤلاء — وغيرهم كثير — روائيون فلاسفة قد اهتموا بمشكلات المصير الشخصى ، والقلق أمام الموت ، والعلاقات الشخصية مع الآخرين ، وصراع الحب ، وغير ذلك من موضوعات إنسانية ترتبط بآلام الفرد وآماله . . .

---

(١) Cf. R. Campbell : "J. P. Sartre : Une Littérature Philosophique", Paris, Pierre Ardent, 3e éd., 1947.

بيد أن الرواية الوجودية لم تعد تقف من الإنسان موقفا موضوعيا على نحو ما كان يفعل فلوبير ، أو موقفا تهكميا ساخراً على نحو ما كان يفعل أناتول فرانس ، كما أنها لم تعد تهتم بأن تقدم لنا عن الإنسان دراسات اجتماعية طويلة الباع على نحو ما كان يفعل بلزاك أو إميل زولا ، بل هى قد أصبحت تقدم لنا عن الإنسان صورة واقعية ملموسة ، تصوره لنا فى إطاره الاجتماعى المبتذل ، أو تصفه لنا فى جوه العائلى الاعتيادى ، فتكشف لنا عن عمق أهوائه ورذائله وشتى مظاهر نقصه ، وتجرده من وظائفه الاجتماعية لكى تضعه وجها لوجه أمامنا على نحو ما هو فى صميم علاقاته بذاته ، وبالعالم ، وبغيره من أبناء هذا العالم . . . ولعل هذا هو ما أرادت سيمون دى بوفوار أن تعبر عنه حينما كتبت تقول : « إنّ لكل تجربة إنسانية بعداً سيكولوجيا خاصا . ولكن على حين نجد أن البحث النظرى يستخلص تلك المعانى محاولا دائما أن يكوّن منها مركبا عقليا مجرداً ، نرى أن الروائى يعبر عنها تعبيراً حيا بأن يضعها فى سياقها الفردى الواقعى . وإذا كان بروست مثلا يبدو عملا سقيما باعتباره تلميذاً لريبو ، حتى أننا لنكاد نجزم بأنه لا يأتى بجديد على الإطلاق ، فإنه بوصفه روائيا أصيلا يكشف لنا عن حقائق جديدة لم يستطع أى باحث نظرى فى عصره أن يشير ضمنا أو صراحة إلى أى معادل تجريدى لها »[1] .

والواقع أن الوجودية إنْ هى إلا جهد يراد به التوفيق بين الموضوعى والذاتى ، بين المطلق والنسبى ، بين اللازمنى والتاريخى ، بين العمق الفكرى والثقل المادى ! .. الخ . والوجودية أيضا محاولة انسانية شاقة من أجل إدراك الماهية فى صميم الوجود ، والكشف عن معنى الحياة من خلال المواقف والأحداث . فليس بدعا أن نراها

---

(١) Simone de Beauvoir : "L' Existentialisme et la Sagesse des Nations", Paris, Nagel, 1948, p. 114.

ترحب بالرواية ، وتصطنع أساوب التأليف الروائى ، ما دامت الرواية هى التى تسمح للفيلسوف بأن « يقف على الانبثاق الأصلى للوجود فى حقيقته الكاملة النوعية التاريخية » . حقا إن ثمة فلاسفة يزدرون أساوب التعبير الروائى ، ولا يرون موضعا للمزج بين الفلسفة والقصة ، ولكن هؤلاء — فيما تقول سيمون دى بوفوار — إنما هم أولئك الفلاسفة الذين يفصلون الماهية عن الوجود ، ويحتقرون « المظهر » بوصفه دون « الحقيقة المستترة » ! وأما إذا عرفنا أن « المظهر » نفسه « حقيقة » ، وأن « الوجود » إنما هو حامل « الماهية » ، وأنه لا سبيل إلى فصل الابتسامة عن الوجه الباسم ، ومعنى الحدث عن الحدث نفسه ، فهنالك لابد لعياننا الفلسفى من أن يعبِّر عن نفسه من خلال اللمع الحسية والبوارق المادية (على حد الاصطلاح الصوفى الاسلامى) التى تنبعث من العالم الأرضى نفسه . ومن هنا فقد التجأ الفكر الوجودى إلى الروايات والقصص والمسرحيات ، ليلتمس فيها تعبيراً حيا خِصْباً عن شتى خبرات الانسان الوجودية بوصفه « كائنا ميتافيزيقيا » يحيا فى العالم ومع الآخرين .

ولا تنحصر مهمة الروائى الوجودى فى استغلال بعض الحقائق السابقة المحصلة فلسفيا ، فى مضمار العمل الأدبى أو الإنتاج الفنى ، وإنما تنحصر مهمته فى الكشف عن « مظهر » معين من مظاهر التجربة الميتافيزيقية ، ألا وهو ذلك المظهر الذى لا سبيل إلى تبيانه على أى نحو آخر ، نظراً لما يتسم به من طابع ذاتى ، جزئى ، درامى . وما دامت الحقيقة — فيما يرى الوجوديون — لا تدرك عن طريق العقل وحده ، فإن أى وصف عقلى لا يمكن أن يقدم لنا عن « الواقع » صورة صادقة مكافئة . ولهذا يحاول الروائيون الوجوديون أن يعبِّروا عن الواقع فى شتى مظاهره ، على نحو ما ينكشف لهم من خلال تلك العلاقة الحية التى تربط الانسان بالعالم ، وهى تلك العلاقة التى يقولون إنها فى صميمها فعل وعاطفة ، قبل أن تكون فكراً

وتصوراً . وهم حين يصطنعون الرواية للتعبير عن الواقع على هذا النحو من العمق والنفاذ والنصاعة ، فانهم لا يسترسلون فى شرح تعليمى يقتل الرواية أو يحيلها إلى مجرد محاضرة فلسفية ، بل هم يكيفون الملاحظات الذاتية مع اللقطات الموضوعية ، ويحققون التكامل بين تحليل العواطف وتوازن الأحداث أو المواقف . وعلى حين أن بعض دعاة « الأدب الموجَّه » قد يتخذون من الرواية مجرد ذريعة أو مناسبة لتقديم بعض الدعاوى الفكرية أو القضايا الفلسفية ، نجد أن جماعة الروائيين الوجوديين يعمقون أحداث الحياة اليومية على مستوى ميتافيزيقى ، فينفذون إلى جذور الوجود الإنسانى ، دون التوقف عند المناقشات الفكرية الخالصة أو المساجلات الجدلية المحضة .

صحيح أن رواية « الغريب » لألبير كامو هى تصوير روائى لفلسفته العبثية ، وصحيح أيضاً أن روايته « الطاعون » تعرض لنا فى ثنايا أحداثها الدرامية قضية « الإنسان المتمرد » . ولكن من المؤكد أن كامو — فى كلتا الروايتين — إنما يقدم لنا عملا فنيا نستمتع به ونستغرق فيه ، دون أن يحشد فى هذا العمل أدلة عقلية أو براهين فلسفية . وقد نجد فى رواية « المثقفين » لسيمون دى بوفوار بعض مناقشات فلسفية أو مساجلات سياسية تجرى بين بعض أشخاص الرواية ، ولكن الذى لا شك فيه أن القضايا التى يطرحها هؤلاء الأشخاص ليست محض قضايا ميتافيزيقية مجردة، بل هى مواقف إنسانية حية تنبع من صميم تجاربهم المعاشة... والواقع أنه ليس أفسد للعمل الأدبى — روائيا كان أم مسرحيا — من أن يتخذ صورة قضية يظهر صاحبها بمظهر الباحث الذى يسعى جاهدا فى سبيل الحصول على أدلة أو براهين لتأييد مذهب أو الدفاع عن قضية . وربما كان بربييه محقا حين يقول : « إنَّ ثمة أعمالا أدبية نجد فيها أن الروائى قد استحال إلى مفكر جدلى ، كما أن ثمة أعمالا فلسفية نجد فيها أن المفكر الجدلى قد استحال إلى روائى ، ولكن من المؤكد أن مثل هذه الأعمال إنما هى الدليل القاطع على أن عصرنا

الحاضر لا يخلو — مع الأسف — من ذوق ردىء ، وفهم سيء ، وميل إلى الخلط »[١] . وقد يقع فى ظن البعض أن بربيه يشير من طرف خفى إلى بعض الأعمال الأدبية التى أنتجها الوجوديون ، ولكننا نعقد أنه إذا صح أن هذا الحكم قد يصدق على بعض مسرحيات جبرييل مارسل ، فإنه قد يكون من التجنى الصارخ أن نطبق مثل هذا الحكم على روايات سارتر ، أو سيمون دى بوفوار ، أو ألبير كامو . والسبب فى ذلك أننا لا نجد عند هؤلاء قضايا جاهزة يحاولون البرهنة عليها ، أو تعاليم عقلية يعملون على إثبات صحتها ، بل نحن نجد لديهم دائماً أبداً مواقف إنسانية معاشة ، وأحداثاً تاريخية معمقة ، وربطاً مستمراً للخاص بالعام . ويعجبنى — فى هذا الصدد — ما كتبه أحد إخواننا العرب فى تعليق له على رواية « المثقفين » لسيمون دى بوفوار ، فقد فطن هذا الباحث إلى أن « مهارة الكاتبة وذكاءها كروائية أصيلة ينبعان من قدرتها على تطوير كل قضية يطرحها العالم الخارجى على أبطالها تطويراً تتعمق فيه هذه القضية حتى تصل إلى مستوى الموقف الإنسانى من الحياة بأكملها .. وإن تعميق الأحداث على هذا المستوى يحمل قدرة فائقة تشير إلى إمكانية البحث فى حياتنا اليومية على مستوى موقفنا من الوجود . لقد نبذت الكاتبة المشاكل الفكرية التقليدية التى طرقها كل من جوته ودوستويفسكى وتولستوى ، وهى مشاكل ميتافيزيقية فى جوهرها ، وقدمت لنا الحياة اليومية فى منظور وجودى يمنح كل حادثة عمقاً يصل بها إلى جذور الحياة فى معناها وجدواها أو عبثها »[٢] .

حقاً إن سيمون دى بوفوار نفسها قد اعترفت بأن الراوية الوجودية هى فى صميمها تعبير عن « البعد الميتافيزيقى » الذى يتحرك عبره الوجود البشرى ، ولكن

(١) E. Bréhier : "Transformation de la Philosophie Française", 1950, pp 190-194.

(٢) محى الدين صبحى : « المثقفون فى عالم جامح » ، مجلة الآداب ، أكتوبر سنة ١٩٦٢ ، ص ٥٩ (العدد العاشر) .

من المؤكد أن هذا « البعد الميتافيزيقى » إنما ينكشف فى « الرواية الوجودية » من خلال مواقف متعارضة وأحداث متشابكة ، ومشاعر متناقضة . . . إلخ . وليس من الغريب أن تكون ثمة رواية سارترية ، ما دامت وجودية سارتر هى فى صميمها ، فلسفة تؤكد بكل قوة ما للتجربة من طابع ذاتى ، جزئى ، عينى ، درامى ، تاريخى ، زمانى .

وإذا كان من المستحيل أن نتصور رواية ارسطالية أو اسبينوزية أو ليبنتسية ، فذلك لأنه ليس للذاتية أو الزمانية أى موضع فى مذهب أرسطو أو اسبينوزا أو ليبنتس . وأما عند سارتر ، فإننا دائما بصدد مواقف ميتافيزيقية ينكشف من خلالها قلق الإنسان ، وعبث الحياة ، وصراع الحريات ، وجزع الموجود البشرى من الموت ، وحنينه إلى المطلق . إلخ . وحين يحاول الفيلسوف الوجودى أن يعبر عن هذه المواقف الميتافيزيقية ، فإنه لا يقسرها على الاحداث قسرا ، كما أنه لا يسقطها على الشخصيات إسقاطا ، بل هو يضعها فى سياقها الواقعى الجزئى ، ويدعها تنطق بلغتها الخاصة من خلال اللقطات الموضوعية . ومن هنا فإن أبطال سارتر أو كامو أو سيمون دى بوفوار ليسوا بالضرورة فلاسفة أو مفكرين أو أهل جدل ، بل هم أولا وبالذات موجودات بشرية تواجه مصيرها ، ويعمل كل منها على تعميق كل قضية تعترضه ، مدركا فى الوقت نفسه أنه « ملتزم » أمام نفسه ، وأمام العالم ، وأمام الآخرين .

والحق أن الرواية الوجودية ليست مجرد عمل أدبى يجمع بين العمق الفلسفى والتحليل النفسى ، بل هى أيضاً أسلوب جديد من أساليب التعبير الميتافيزيقى تنبع فيه عقدة القصة من ربط أحداث الحيـــاة بمعناها وغايتها . وهكذا يبدو لنا « الإنسان » فى الرواية الوجودية كائناً مشخصا تربطه بالعـــالم علاقات دينامية معقدة ، وينقضى وجوده فى داخل هذا الإطار الخارجى الذى يعيش فيه ، وتتحدد

حريته فى نطاق ذلك السياق التاريخى الذى يحيا بين ظهرانيه ... وما كان الإنسان « موجودا ميتافيزيقيا » إلا لأنه يضع نفسه دائما ككل ، بإزاء العالم بأسره ككل ، فيواجه العالم فى كل لحظة ، ويركب عالمه الخاص ابتداء من بعض المواقف الوجودية الخاصّة . وحينما يقول بعض الوجوديين إن لكل حدث إنسانى دلالة ميتافيزيقية ، فإنهم يعنون بذلك أن الإنسان يجد نفسه دائما فى كل حدث من الأحداث « ملتزما » بأسره ، فى العالم بأسره . ومن هنا فإن أبطال سارتر وسيمون دى بوفوار وألبير كامو يكتشفون من خلال تجاربهم الوجودية حضورهم أمام العالم ، واستناد كل واحد منهم إلى ذاته وحدها ، ومقاومة الذوات الأخرى له ، واختياره لنفسه بمقتضى حريته الخاصة . . . إلخ . حقا إن ثمة فوارق شخصية شاسعة بين ماتيو بطل « دروب الحرية » ، وهنرى بيرون أحد أبطال « المثقفين » ، ومرسو بطل « الغريب » ، أو تارو أحد أبطال « الطاعون » ، ولكن من المؤكد أن كل هذه الشخصيات الوجودية انما هى أولا وبالذات موجودات بشرية واعية تحيا قضايا الإنسان المعاصر بكثافة وعمق و نصاعة وجودية .

والظاهر أن الروائيين الوجوديين لم يريدوا لشخصياتهم أن تظل بمثابة مخلوقات سلبية يدرسها النقاد، ويحللون سماتها، ويفسرون تصرفاتها ، بل هم قد شاءوا أن يقدموا لنا شخصيات واعية تضطلع هى نفسها بمهمة تفسير المعانى التصوُّرية التى ينطوى عليها وجودها . . . وآية ذلك أن الشخصيات الروائية عند سارتر تقول هى نفسها كل مايراد لها أن تقوله ، وكل ما يمكن أن يقوله عنها الآخرون ! ومعنى هذا أنها لم تعد بمثابة موضوعات دراسة ينثرها الروائى هنا وهنالك ، وإنما هى قد أصبحت بمثابة شخصيات واعية تفهم ذاتها ، وتنقد سلوكها ، وتعلق على تصرفاتها . فأنت — مثلا — إذا نظرت إلى شخصية ماتيو أو شخصية دانيال فى رواية « دروب الحرية » ، وجدت نفسك بإزاء شخصية واعية لا تنتظر منك

أن تتعرف على طابعها الخاص ، أو أن تدرجها تحت بعض الأنماط الشخصية العامة ، لأنها هي نفسها تقوم بهذه المهمة لحسابها الخاص ، دون أن تنتظر من أى ناقد فنى أن يجىء فيتأولها أو يفسرها أو يضطلع بشرحها ! فماتيو — مثلا — يعلن منذ البداية شعار الحرية التى انتهجها لنفسه ، إذ يقول بصريح العبارة : « إن الحرية هى المنفى ، وأنا محكوم علىّ بأن أكون حرًّا » .. وهو حين يقبع فى داخل ذاتيته ، فإنه يدرك تماما أن الحرية قضية شخصية ، وأن المنفى هو ممارسة لإرادته المطلقة ، ولكن الأحداث التى اختلفت على فرنسا إبان الحرب لا تلبث أن تظهره على أن الحرية ليست مجرد انطلاق طائش للإرادة ، بل هى تعبير عن إرادة الفرد من خلال إرادة الجماعة . وتبعا لذلك ، فإنه يصطحب زملاءه ويمضى إلى المعركة ، محاولا أن ينقذ ماضيه ، مدركا أن الحرية الحقيقية إنما هى الالتزام وفقا لاختيار أصيل يقوم على وعى وتبصر .

وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى شخصية مرسو فى رواية « الغريب » : فإن هذا الموظف البسيط فى أحد المكاتب بالجزائر يشعر بأن حياته اليومية سلسلة من الأعمال الروتينية ، والتصرفات الآلية ، والحركات المبتذلة (أكل وشرب ونوم وتدخين) ، فهو لا يتردد فى أن يصيح قائلا : « إن الأمور لدىّ سواء » . وهذا « الوعى » الذى يصاحب إحساس مرسو برتابة الحياة هو الذى يجعل منه بطلا وجوديا يدرك أنه لا معنى لحياته على الاطلاق . وآية ذلك أنه يشعر شعورا واضحا بأن حياته « لا تتقدم نحو هدف ، ولا تنتظم حول فكرة ، بل تجرى عمياء آلية . إنها منسوجة من ترديد أبدى للحركات ، والأفكار الصغيرة ، والأحاسيس الفجة »[1] ويقترف مرسو جريمة القتل ، فلا يلبث أن يجد نفسه وجها لوجه بإزاء

---

(١) روبير دى لوبييه : « كامو والتمرد » ، ترجمة الدكتور سهيل إدريس ، بيروت ، ١٩٥٥ ، ص ٧٠ .

واقعة الموت . وهنا يجيء الموت فيزيد من حدة شعوره بعبث الحياة ، ويثير فى نفسه الرغبة فى التمرد ، وهكذا يبدو العبث بمثابة « وعى للموت » ورفض له فى الآن نفسه » . (ص ٧٧) . ويقرأ الناقد كلمات مرسو أثناء المحاكمة ، فيدرك أنه بإزاء شخصية واعية تراقب ما فى الحياة من واقع عبثى ، وتجد نفسها وجها لوجه أمام الموت فتختار التمرد لا الانتحار . . .

وأما فى رواية « الطاعون » ، فإننا نجد تارو يقول بكل صراحة : « ان مايهمنى بالإجمال هو أن أعرف كيف يصبح الإنسان قديسا » . ويعترض عليه الطبيب ريو بقوله : « ولكنك لا تؤمن بالله » ، ولكن تارو يجيبه بقوله : « من أجل هذا أسال سؤالى : هل فى وسع الإنسان أن يكون قديسا من غير الله ؟ تلك هى القضية الوحيدة المحسوسة التى أعرفها اليوم »[1] . وتمضى أحداث الرواية فتزيد من شعورنا بأن تارو وعى عبثى متبصر « يعرف كل شيء فى الحياة » . وحين يعصف الطاعون بالأطفال والأبرياء ، يجيء الوقوف على عذاب الآخرين ، فيثير فى نفس تارو الشعور بالحب ، ولكنه فى الوقت نفسه يوقظ فى قلبه الاحساس بالتمرد أيضاً . وهكذا يثور تارو على الله لكى يرفضه أو ينكره ، لا باسم الحب والتمرد فقط ، بل باسم تلك القداسة التى لا يمكن أن توجد مع الله !

ولكن تارو لا يكتفى بالتمرد ، بل هو يقوم بصراع عنيف ضد الشر ، وهو يؤكد فى الآن نفسه أن هناك طاعوناً داخليا يقابل ذلك الوباء الخطير الذى يطيح بالأجسام ، ألا وهو طاعون الروح الذى يتمثل فى الحقد والكذب والكبرياء . وهو لذلك يقرر بكل صراحة « أن كل إنسان يحمل فى جلده الطاعون ، لأنه ليس ثمة فى الدنيا من هو معصوم منه » . وكما أن من واجب الطبيب أن يصارع

---

(١) ألبير كامو : « الطاعون » ترجمة الدكتور سهيل إدريس ، بيروت ، ١٩٦٢ ، ص ٢٦٠ .

الطاعون الجسمى ، فإن من واجب الرجل النقى أن يقوم بصراع باطنى ضد الشر (أو الطاعون الروحى) . ومن هنا فإن تارو يؤكد مرة أخرى « أن الطبيعى هو الجرثومة . وأما الباقى : ألا وهو الصحة والسلامة والنقاء ، فهذا كله — إذا شئت — أثر للإرادة، تلك الإرادة التى لا ينبغى أن تتوقف قط .. » (الطاعون ، الترجمة العربية ، ص ٢٥٨) . — ويشترك الدكتور ريو مع تارو فى المناقشة، فلا يلبث أن يعلن انضمامه إلى زمرة العاملين من أجل التخفيف من ويلات الإنسانية فى الحاضر المباشر ، دون التفكير فى حياة مقبلة . وريو طبيب أجسام ، لا طبيب أرواح ، فهو لذلك مهتم بصحة الإنسان ، على اعتبار أن « حب الإنسان يقتضى العناية به ، لا إنقاذه من أجل حياةٍ مقبلة » . ويلتقى القارىء بتارو وريو فى مواقف عديدة ، فلا يكاد يجد لديهما تصرفات غامضة تحتاج إلى تفسير ، بل يجد لديهما فى كل مرة مشاعر إنسانية على أعلى درجة من الصدق والأمانة والتوتر . ولعل من هذا القبيل مثلا ما عبر عنه الدكتور ريو ببساطة ووضوح حينما قال : « .. إننى أستشعر مع المقهورين حظا من التضامن أكثر مما أستشعر مع القديسين . وأحسب أنى لا أحب البطولة ولا القداسة . إن الذى يهمنى هو أن يكون المرء إنسانا » . (ص ٢٦٠ — ٢٦١) . وهكذا نجد أن كل شخصيات كامو إنما هى فى الحقيقة شخصيات واعية لا تنتظر من أى ناقد فنى أن يجىء فيتأولها أو يفسرها أو يحللها ...!

ولسنا نريد أن نسترسل فى شرح نماذج أخرى لبعض الشخصيات الوجودية ، وإنما حسبنا أن نقول إن الرواية الوجودية لا تضع بين أيدينا أبطالا نادرين يأتون من أعمال الشجاعة والقداسة ما ليس لنا عليه يدان ، بل هى تقدم لنا فى معظم الأحيان شخصيات بشرية عادية نتعاطف معها ، ونتأثر بها ، ونستجيب لها . حقا إنه ليس من الضرورى للقارىء أن يكون قد اجتاز نفس الأزمات الوجودية التى مرت بها هذه الشخصيات ، ولكنه مع ذلك لن يجد أدنى صعوبة فى أن

يلمس ما فى تصرفات تلك الشخصيات من صدق وأمانة وواقعية . ومن هنا فإن القارىء العادى الذى يتابع مجرى الأحداث فى أية رواية من روايات سارتر أو كامو أو سيمون دى بوفوار قلما يشعر بالحاجة إلى ناقد فنى يأخذ بيده حتى يكشف له عن مبررات سلوك دانيال أو ماتيو ، وتارو أو ريو ، وهنرى بيرون أو صديقه روبير دوبرى . . إلخ . وحسب القارىء أن يندمج فى حركة الرواية وتسلسل أحداثها ، لـكى يدرك الحدث وتحليله فى آن واحد ، ولـكى يشارك فى تصرفات الشخصيات وبواعثها فى الوقت نفسه . وربما كان من بعض أفضال الوجوديين على الرواية أنهم قد حاولوا دائما أن يقيموا ضربا من « التوازن » بين تصوير المناظر وتسجيل الأحاسيس ، بين عرض الأحداث وتحليل العواطف ، بين اللقطات الموضوعية والملاحظات الذاتية ، بين تسلسل المواقف وتناغم البواعث . . . إلخ . ولاشك أن هذا «التوازن» إنما هو السر فيما تنطوى عليه معظم الروايات الوجودية من صدق فنى و عمق فلسفى .

بيد أن البعض قد يأخذ على جماعة الروائيين الوجوديين أنهم وإن كانوا قد أضفوا على الرواية عمقا فلسفيا وثقلا فـكريا ، إلا أنهم قد انحدروا بها فى كثير من الأحيان إلى مستوى الإسفاف الخلقى والتبذل الجنسى . فهذا ماتيو « مثلا » أحد أبطال رواية «دروب الحرية » يغرر بصديقته مارسل ، ويتخلى عنها ، ثم يسرق مالا من عشيقة تلميذه ، لـكى يعمل على إجهاضها ! وهذه آن زوجة دوبرى فى رواية « المثقفين » تخون زوجها مع أول رجل أجنبى تلتقى به ، فتذهب مع الروسى سكرياسين إلى غرفته ، ثم تنقل إلينا تفصيلات دقيقة لتلك الليلة الفاشلة التى قضتها معه ! ولا تلبث هذه المرأة أن تلتقى بالأمريكى لويس بروغان فتقضى معه فترة حب طويلة تدوم ثلاث سنوات ، تعود بعدها إلى زوجها محطمة كسيرة النفس فتعزم على الانتحار ! وأما نادين ابنة آن فإن دى بوفوار تصورها لنا بصورة الفتاة

المستيرية التى تهرب من كل مشكلاتها عن طريق الجنس ، فتنغرط فى الاتصالات الجنسية ، وتلوم أمها لأنها لم تكن بعد قد عرفت لذة الحياة الجنسية ، مما يدفع بالأم إلى قبول التحدى والاستسلام لأول رجل يدعوها ! والأمثلة كثيرة على ما فى الروايات الوجودية من مشاهد جنسية ومواقف مكشوفة ، مما قد يوقع فى روع القارىء المتسرع أن هذا النوع من « الرواية » يدخل فى نطاق ما اعتدنا تسميته باسم « الأدب المكشوف » . ولكننا نجانب الصواب حتما لو أننا استندنا إلى بعض هذه المشاهد الجنسية التى ترد فى تضاعيف روايات سارتر أو سيمون دى بوفوار من أجل الحكم على « دروب الحرية » أو « المثقفين » (مثلا) بأنها رواية جنسية . وحسبنا أن نقف على ما فى هذه الروايات من تحليل دقيق للعواطف ، وتسجيل عميق للأحاسيس ، لكى نتحقق من أننا لسنا بصدد مشاهد أريد بها الاستثارة ، بل نحن بصدد عواطف فردية قد صورت بدقة وصراحة . وقد تروعنا نحن الشرقيين تلك الحرية الجنسية التى يتمتع بها أبطال الروايات الوجودية ، ولكن من المؤكد أن المواقف الغرامية التى تواجه هؤلاء الأبطال ليست — فى بيئاتهم — مواقف مصطنعة أو أحداثا غير عادية ، بل هى خبرات معاشة تتفق مع طبيعة الصلات بين الرجل والمرأة فى تلك المجتمعات . وسواء أكانت هذه المواقف مظهراً من مظاهر الانهيار الخلقى الذى يعانيه المجتمع الأوروبى ، أم مجرد تعبير عن الحرية المطلقة التى يمنحها مثل هؤلاء الأبطال لأنفسهم فى تصرفاتهم الخاصة ، فإن من المؤكد أن الشخصيات التى نلتقى بها فى كل روايات سارتر وسيمون دى بوفوار هى نماذج إنسانية متوترة للصدق والصراحة والجرأة الخلقية . وليس غريبا أن تنطوى روايات سارتر على الكثير من المواقف الجنسية ، فإننا نعرف كيف اهتم زعيم المدرسة الوجودية الفرنسية فى مؤلفه الفلسفى الضخم : « الوجود والعدم » بتحليل الدلالة الإنسانية للجنس ، وبيان معنى الحب ، وتعميق الرابطة الجنسية ، وتفسير معانى السادية والمازوخية ، وتقديم ضرب من التحليل الوجودى لصلة

الرجل بالمرأة . . . وأما سيمون دى بوفوار فإن كتابها « الجنس الثانى » (بجزأيه) لا زال أعمق دراسة فلسفية لمشكلة المرأة ، ولا زالت آراؤها فيه عن الحرية الجنسية التى ينبغى أن تتمتع بها المرأة موضع جدال ومناقشة . فهل نستكثر على الروائى الوجودى أن يتعرض لتحليل بعض هذه المواقف الجنسية عندما يكون بصدد شخصيات حية تواجه تجربة الحب ، وتصطدم فى حياتها الغرامية بمشكلة الصراع مع « الآخر » ؟

وأخيراً قد يأخذ البعض أيضا على الروائيين الوجوديين أنهم كثيراً ما يجرون على ألسنة أبطالهم كلمات مبتذلة ، وعبارات سوقية ، حتى إننا يندر أن نجد لدى كُتّاب آخرين كل هذا الحشد الضخم من ألفاظ السباب وتراكيب العامة ! ونحن لا ننكر أن لغة الرواية عند سارتر أو سيمون دى بوفوار تختلف اختلافا كبيراً عن نظيرتها عند جيد أو بروست (مثلا) ، ولكن من المؤكد أن الحوار العامى أقرب إلى طبيعة الرواية الوجودية من أية لغة منمقة ، أو أى تراكيب لغوية بليغة . ولعل هذه التجربة التى قام بها الوجوديون حين عمدوا إلى التقريب بين العامية والفصحى هى أكبر دليل على أن عمق الأفكار لا يتعارض مطلقا مع سهولة التعبير . وأما الألفاظ السوقية التى قد تتردد على ألسنة بعض الشخصيات فى روايات الوجوديين ، فإنها لا تزيد عن كونها مجرد تعبيرات عامية تدور على كل لسان فى مجتمعات جريئة لم تعد تتصنع التأدب أو تتكلَّف التعبير ! ولسنا بصدد تبرير مثل هذا الأسلوب ، وإنما حسبنا أن نذكر القارىء بأننا هنا بإزاء روايات قد انبثقت فى مجتمعات منهارة عانت ويلات الحرب ، والاحتلال ، والتفكك الاجتماعى ، فليس بدعا أن نراها تصور لنا أشخاصا معذبين قد فقدوا إيمانهم بقيم مجتمع ما قبل الحرب ! وهكذا تتنكر شخصيات سارتر وسيمون دى بوفوار للمجتمع الفرنسى البورجوازى ، فتثور على نفاقه ، وتتمرد على لغته المنمقة ، وتنبذ تأدبه المصطنع ، لكى تؤكد

فضيلة الصراحة العامية ، وتعلى من شأن لغة الـكلام العادية ، وتصطنع فى حوارها أساليب العامة من الناس ! وهل كانت « الرواية الوجودية » سوى مجرد تعبير عن هذا الوضع الإنسانى المشترك الذى يحياه أناس زالت الفوارق بينهم ، وتوحد مصيرهم ، ووجدوا أنفسهم — للمرة الأولى فى تاريخ الإنسانية — بإزاء خطر مشترك يتهدد مستقبل حياتهم ؟ فـكيف لمثل هذا المجتمع الجديد أن يتكلف التعبير ، أو يتعمق الأسلوب ، وهو الحريص على محو الفوارق اللغوية ، ومخاطبة أناس من لحم ودم بلغة بسيطة يفهمها الجميع ؟!

٣ — التفكير الفلسفي

في عهد الثورة

لن نتحدث عن الجهود الخاصة والعامة التي بذلت — وما تزال تبذل — في سبيل نشر تراثنا الفلسفي . ولن نتحدث أيضاً عن مشروع المكتبة العربية الذي يضطلع به الآن المجلس الأعلى للآداب والفنون والعلوم الاجتماعية من أجل العمل على نقل أمهات الكتب الفلسفية ، قديمة كانت أم حديثة ، إلى لغتنا العربية ، وإنما سنحاول — في هذه العجالة القصيرة — أن نمضي مباشرة إلى الحديث عن الأثر الملموس الذي خلفته الثورة على تفكيرنا الفلسفي المعاصر ، خصوصا بعد أن تحددت معالم اشتراكيتنا العربية في السنوات الأخيرة .

ولنتساءل — بادىء ذي بدء — إلى أي حدّ استجابت أنظارُ المفكرين المعاصرين عندنا للإطار الاشتراكي الموحّد الذي رسمته الثورة لجمهوريتنا العربية الناهضة ؟ أو بعبارة أخرى : هل يكون في وسعنا أن نهتدي إلى بعض السمات المشتركة التي وحدت بين أفكار معظم الباحثين عندنا ، في ظل هذا الإطار الاشتراكي الجديد ؟ هذا هو السؤال الذي سنحاول الإجابة عليه فيما يلي ، بالاستناد إلى إنتاج فلاسفتنا المعاصرين في السنوات الأخيرة .

والواقع أنه على الرغم من وجود سمات فردية قد وسمت بطابعها الخاص تفكير كل مفكر عربي على حدة ، إلا أن المشاعر القومية التي وحدت بين كل هؤلاء المفكرين قد عملت على خلق « جو فكري » موحد كان له الأثر الأكبر في التقريب بين شتى الاتجاهات الفكرية المتباينة .

ومن هنا ، فقد أصبح في وسعنا أن نتلمس — فيما وراء شتى النزعات الوجودية ، والمثالية ، والروحية ، والوضعية المنطقية ، والمادية الجدلية ، وما إلى ذلك — ميولا

فكرية متقاربة نبعت من صميم كياننا العربى ، وعملت على إيجادها ظروفنا الاجتماعية المشتركة . وليس على مؤرخ الفلسفة — اليوم — سوى أن يتجاوز الأفكار الفلسفية الخاصة التى يتعصب لها أنصار كل مذهب ، حتى يستشف تلك الميول الفكرية العميقة التى تجمع بين أصحاب الدعوات المختلفة .

وربما كانت السمة الأولى التى أصبحت تجمع بين أصحاب الاتجاهات الفلسفية المختلفة عندنا هى اتفاقهم جميعا على ربط الفلسفة بالمجتمع والتاريخ : فلم يعد التفلسف فى نظر المفكرين العرب مجرد سلسلة من التأملات الذاتية الصرفة ، أو مجرد حوار للذات مع الذات ، بل أصبح بمثابة استجابة لحاجات العصر ومطالب المجتمع ، أو حوارا مستمرا بيننا وبين الآخرين . ولعل هذا ما عبر عنه الأستاذ الدكتور عثمان أمين حينما كتب يقول :

« لقد كان أفلاطون شيخ الفلسفة القديمة يقول : إن الفلسفة يجب أن تكون حارسة للمدينة . وكان ديكارت شيخ الفلسفة الحديثة يقول : إن الفلسفة هى وحدها التى تميزنا من الأقوام المتوحشين والهمجيين ، وأن حضارة الأمة وثقافتها إنما تقاس بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها . ولذلك فان أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هى أن يمنحها فلاسفة حقيقيين . وكان لفلسفة فشته الفضل الأكبر فى إيقاظ الأمة الألمانية من سباتها ، ورد الأجنبى الغاصب عن أراضيها » .

ثم يستطرد الدكتور عثمان أمين فيقول : « . . . إن الفلسفة هى مناط الوعى عند رائد قوميتنا العربية . . ولسنا نجد تأييدا لقضية الفلسفة أقوى وأبلغ مما جاء فى خطب الرئيس العربى وتصريحاته ، نذكر منها — على سبيل المثال لا الحصر — قوله : « إن نصف الطريق مرهون بما يقوم به أصحاب الفكر فى شرح مفاهيم الثورة ومفاهيم المجتمع الذى نحن بصدد بنائه »[1]

(١) د . عثمان أمين : « مجتمعنا فى حاجة إلى الفلسفة » جمعية البحث والتوجيه القومى ١٩٦٠ ص ٧ — ٨ .

ويحاول الدكتور يحيى هويدى أن يكشف لنا عن خطورة المضمون الروحى للفلسفة فيقول إنه لازال على للمواطن العربى أن يحاول التعرف على نفسه واستيضاح شخصيته ، كما لا زال عليه أيضا أن يعمل على زيادة وعيه الروحى وكيانه التاريخى [(١)]

ويرد الدكتور يحيى هويدى — فى موضع آخر — على أولئك الذين يجزعون من كل خلط بين الفلسفة والسياسة فيقول لهم : « إن هذا الاقحام ليس فى حد ذاته عيبا ، فما يجب أن تظل الفلسفة بعيدة عن واقعنا الثورى الذى نعيش فيه الآن . والحق أننى لا أدرى لم يستجيب الأدب والفن وجميع فروع الدراسات الإنسانية لواقعنا الثورى على هذا النحو الرائع الذى نلمسه ، ونطالب به ، وننفذه فى برامجنا ، وتظل الفلسفة وحدها بمفردها بمعزل ، مع أنه كان عليها — باعتبارها علما للمبادىء — أن تتقدم الصفوف استجابة لتلك الصيحات التى أخذت ترتفع من الكثيرين من الأدباء أنفسهم تنادى بضرورة إقدام الفلاسفة على مثل هذه الخطوة » [(٢)]

ويؤكد الدكتور محمد فتحى الشنيطى أيضا (فى مقدمة كتابه المسمى باسم « المعرفة ») أهمية الدور الحضارى للفلسفة فى تاريخنا المعاصر ، فنراه يبرز خطورة مشكلة القيم ، ويدعو إلى ربط الفلسفة بواقعنا العملى ، وينادى بضرورة تأصيل جذور الفكر فى تربيتنا الاجتماعية .

ويضم كاتب هذه السطور صوته إلى صوت الدكتور الشنيطى فيثور على الصورة التقليدية للفيلسوف باعتباره رجلا انطوائيا يحتقر العالم ، ويزدرى المجتمع ، ولا يتدخل فى السياسة ، ولا يهتم بشئون الدولة . . الخ . . وهو يقول فى هذا :

---

(١) و (٢) د . يحيى هويدى : « أضواء على الفلسفة المعاصرة » مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٨ ص ٥ .

« انه ليس فى استطاعة الفيلسوف أن يخرج عن إطاره الحضارى ، أو أن يتنكر لصميم وجوده الطبيعى ، أو أن يتحرر تماما من كل إسار اجتماعى ، بل لابد له من أن يقيم استقلاله الروحى على دعائم موقفه البشرى نفسه ، أعنى ابتداء من تلك الشروط الأولية التى تفرضها عليه حياته العادية بوصفه مخلوقا بشريا . . . » (مشكلة الفلسفة ص ١١٨) .

ويؤكد الكاتب فى موضع آخر أن فيلسوف العصر الحالى لم يعد يجاهد بمفرده فى سبيل الوصول إلى الحقيقة وتحقيق المصير البشرى بل هو قد أصبح يفهم أنه لابد له من الحوار مع الآخرين والاشتراك معهم فى صراع موحد ضد شتى عوائق التقدم الإنسانى .

وهكذا أصبح الموجود البشرى يعلم حق العلم أنه هيهات له أن يكون حرا ، اللهم إلا إذا كانت هناك موجودات أخرى حرة مثله لأنه لا يمكن أن تقوم حرية « فى الخلاء » . .

وكل هذه الآراء انما تدلنا على أن معظم المشتغلين بالتفكير الفلسفى عندما قد أصبحوا ينظرون إلى الفلسفة على أنها قوة تاريخية حاسمة تقترن بكل تغير يطرأ على الحضارة ، وتتمثل فى ذلك « الوعى » الذى تحصله كل حقبة تاريخية عن نفسها . . وهذا هو السبب فى انصراف بعض مؤرخى الفلسفة عندنا إلى الاهتمام بمفكرين من أمثال جمال الدين الأفغانى ، ومحمد عبده ، وعبد الرحمن الكواكبى وغيرهم ، كما فعل (مثلا) الأستاذ الدكتور عثمان أمين فى كتابه « رواد الوعى الإنسانى فى الشرق الاسلامى » (أكتوبر سنة ١٩٦١) ، حيث نراه يبرز لنا دور هؤلاء المفكرين فى قيادة حركة التحرر الفكرى فى العالم الاسلامى ، وإيقاظ الوعى الإنسانى فى النفوس ، وتنبيه الناس إلى الأخطار المحدقة بهم فى الداخل والخارج (مقدمة ، ص ٣) .

وقد كان من آثار ثورتنا العربية الكبرى فى الميادين السياسية والحربية والاقتصادية والاجتماعية أن تنبه المشتغلون بالدراسات الفلسفية عندنا إلى ضرورة إعادة النظر فى « مشكلة القيم » من أجل العمل على فهم مثلنا العليا ، ومعاييرنا الأخلاقية ، فى ضوء المفاهيم الثورية الجديدة . وليس من قبيل الصدفة أن تعرف « مشكلة القيم » — لأول مرة فى تاريخ تدريسنا للفلسفة — طريقها إلى منهاج التعليم الثانوى : إذ نجد أن مؤلف كتاب « مبادىء الفلسفة والأخلاق » (المقرر على طلاب السنة الثالثة من القسم الأدبى) يحدثنا عن مفهوم القيمة ، وأحكام الواقع وأحكام القيمة ، والتفسير البيولوجى للقيم ، والتفسير الاجتماعى للقيم والتفسير الانسانى للقيم ، والقيم بين الذاتية والموضوعية ، والتقسيم الثلاثى للقيم ، إلى آخر تلك الموضوعات التى تناولها الكاتب فى الفصل الثالث من كتابه (ص ٨٥ — ١١٨) .

ونحن نعرف كيف أن نزعة الدكتور زكى نجيب محمود الوضعية المنطقية قد أملت عليه استبعاد مشكلة القيم من دائرة التفكير الفلسفى — بمعناه الدقيق — ولكننا مع ذلك نراه يعود إلى هذه المشكلة فى كتابه الأخير « فلسفة وفن » فيحدثنا عن « قيمة القيم » ، ويحاول أن يحدد لنا دور كل من الفرد والجماعة فى تكوين مفاهيمنا عن الحق والخير والجمال . ولئن كان الدكتور زكى نجيب محمود يؤكد أنه لاحياة للانسان بدون القيم ، وأن كيانه يهتز من أساسه إذا علم أنه قد افتات على إحدى هذه القيم ، إلا أنه يضع أصابعنا على عجيبة من عجائب البشر فيقول :

« إنه بينما ترى كل جماعة من الناس على إدراك تام ووعى كامل بأنه لاحياة لها إلا إذا روعيت العدالة بين أفرادها . . تراها فى الوقت نفسه تأبى أن تقوم هذه العدالة نفسها بينها وبين غيرها من الجماعات ! وأن الأمر فى هذا بدرجات متفاوتة : ذلك أن الإنسان الفرد لاينتمى إلى جماعة واحدة بل ينتمى إلى جماعات كثيرة تظل

دائرتها تتسع وتتسع حتى تشمل الجماعة الإنسانية بأسرها ، وكلما ازدادت ثقافة هذا الإنسان الفرد واتسعت مداركه وانداح أفقه ، ازدادت بالتالى واتسعت دائرة الجماعة التى يريد أن تقوم العدالة فيها بينه وبين سائر أفرادها » (ص ٦٧) .

ويركز الدكتور زكى نجيب محمود اهتماما خاصا على بعض القيم مثل العدالة ، والحرية ، والسلم ، فنراه يقرر أنه ليس ثمة اختلاف بين البشر — من حيث الأساس — حول هذه القيم ، وإن اختلف الرأى عليها فى الشرح والتطبيق . ولكن بيت القصيد — فى رأى المؤلف — أن تجىء التربية القومية فتنسق — فى فطرة الإنسان — بين الظاهر والباطن ، وتثبت فى ذهن الفرد تلك المعانى الشريفة ، بحيث يسلك الإنسان عندئذ سلوكا سويا يجمع الإنسانية كلها بمثل ما يجمع اليوم أفراد الأسرة الواحدة » (ص ٧٠) .

وهذه النزعة الإنسانية — فى النظر إلى القيم — تتجلى بصورة أوضح عند الدكتور عثمان أمين الذى يرى أن الدعوة إلى الوعى الإنسانى لابد من أن تسبق الدعوة إلى الوعى القومى ، خلافا لما يتوهم بعض المتوهمين :

« فإنك لاتستطيع أن تحرك فردا من الأفراد إلى معنى أو عمل ينفع قومه ، مالم تحرك فيه إنسانيته أولا . ولا ريب أن من لوازم الإنسانية الإيثار والغيرية ، والعمل من أجل المجموع ، والتحرر من أسر الأنانية . وكل دعوة قومية لاتعتمد على دعوة إنسانية يكون نصيبها الفناء . فبالوعى الإنسانى ترسخ فى نفوس الناس المثل العليا والقيم الروحية والمعانى الجميلة . . إلخ [1]

والدكتور عثمان أمين حريص كل الحرص على ربط النظر بالعمل ، والدين بالسياسة ، فنراه يدعو إلى الدفاع عن « القيم الروحية » بشتى الأساليب ، حتى

---

(١) د . عثمان أمين : « رواد الوعى الإنسانى » القاهرة ، دار القلم ، أكتوبر ١٩٦١ ص ٤ — ٥ .

ولو أدى الأمر إلى أن نجعل من كل أدبنا العربى « أدبا توجيهيا هادفا ، أو « أدبا ملتزما » كما يعبر الوجوديون اليوم .

وربما كان فى وسعنا أيضا أن نقرب من آراء الدكتور عثمان أمين رأى الدكتور محمد فتحى الشنيطى الذى يرى أن القيم الأخلاقية ضرورية لكل إصلاح لأن « يقظة الوعى الاجتماعى تقترن لا محالة بالتكامل الأخلاقى . ويتمثل هذا التكامل في ظواهر اجتماعية عديدة تتكشف فى العلاقات البسيطة والمعقدة التى تجرى بين أبناء المجتمع » .

ولا يقتصر الدكتور الشنيطى على القول بأن « الأخلاق» هى الأساس الذى ينهض عليه العمل الصالح ، وتنجح بفضله المشروعات ، فى جميع قطاعات المجتمع ، بل هو يضيف إلى ذلك أيضاً أن « النظرة التكاملية » للإصلاح الاجتماعى تدعونا هى نفسها إلى ضرورة التشبث بالقيم الأخلاقية ، خصوصاً وأن فى تراثنا الروحى معينا لا ينضب لها . ومن هنا فان الكاتب يريد لنهضتنا العلمية المادية أن تقترن بنهضة إنسانية أخلاقية ، لأنه يرى أن مستوى المعيشة — من وجهة النظر الحضارية — يشتمل على عنصرين متلازمين متكاملين : ألا وهما العنصر المادى الاقتصادى والعنصر الفكرى الروحى .

وأما الأستاذ الدكتور توفيق الطويل فإنه يقدم لنا « مثالية معدلة » يحاول فيها أن يقيم ضربا من التوازن بين القوى الحيوية للفرد ، والمعايير الأخلاقية للجماعة . والأصل فى هذه « المثالية المعدلة » هو الرغبة فى التوفيق بين النزعة الحسية من جهة والنزعة الروحية من جهة أخرى ، أو بين ذات الإنسان الصغرى التى هى فرديته من جهة ، وذاته الكبرى التى هى المجتمع الذى ينتمى إليه من جهة أخرى . وحجة الدكتور الطويل فى هذا التوفيق هى أنه لا بد من أن « تمتزج الأنانية بالغيرية ، ويذوب توكيد الذات فى نكرانها ، ويعيش الفرد بريئا من الانحرافات النفسية ، وتبرأ الأخلاقية من تفكيك الطبيعة البشرية بالفصل القاطع

بين العقل والحساسية ، وكفالة السلطة لأحدها على الآخر ، كما فعل المتزمتون من المثاليين من ناحية ، والمتطرفون من الحسيين من جهة أخرى ؛ وبهذا تصبح الأخلاقية مطلبا ميسور المنال[1] .

ومعنى هذا أن الدكتور الطويل يؤكد ضرورة العمل على إشباع القوى الحيوية للذات دن جور على قيم المجتمع أو استخفاف بمعاييره . ولا شك أن كمال الفرد إنما يرتبط بكمال المجموع ، فلا موجب لإقامة تعارض حاد بين مطالب الفرد الحيوية ، وقيم المجتمع الروحية ، أو بين الأنانية الفردية والغيرية الاجتماعية . وهكذا يخلص صاحب هذه « المثالية المعدلة » إلى التوفيق بين التفسير الفردى للقيم والتفسير الاجتماعى لها ، بفضل نزعته الأخلاقية التكاملية التى وثقت الصلة بين الحس والعقل ، بين الفرد والمجتمع ، بين ذات الإنسان الصغرى وذاته الكبرى . . . الخ .

وأما الدكتور فؤاد زكريا — صاحب كتاب « الإنسان والحضارة فى العصر الصناعى » فإنه يتخذ من المشكلة موقفا معارضا تمام المعارضة لكل الآراء السابقة ، لأنه يرى أن الخطوة الأولى نحو كل بناء روحى سليم إنما هى السيطرة على المادة ، والتخلص من إلحاحها ، حتى يصبح في وسعنا — عن طريق هذا التحرر المادى — أن نتفرغ من بعد لتنمية القيم الروحية . . وهو يقول فى ذلك بصريح العبارة إنه « كثيرا مايدعى كتاب يفرض أنهم نابهون أنّ ما ينقصنا فى مرحلتنا الحالية من الحياة هو الأخلاق . . أو القيم الروحية . . فإذا شئنا أن نرد على هذا الزعم ، قلنا إن مشكلتنا الحاضرة ليست ناشئة من فقدان القيم الروحية ، بل إن هذا النقص فى حقيقته نتيجة وليس سببا ، أعنى أنه نتيجة لافتقارنا إلى ضرورات الحياة ، وليس هو علة ما نعانيه فى هذه الحياة من متاعب[2] .

---

(١) د . فؤاد زكريا « الإنسان والحضارة فى العصر الصناعى » ١٩٦٠ ص ٣٦٤ .

(٢) د . فؤاد زكريا « الإنسان والحضارة فى العصر الصناعى » مركز كتب الشرق الأوسط ١٩٥٨ ص ١٨ .

وحجة الدكتور فؤاد زكريا هنا هى أن الغالبية العظمى من الناس عندنا لا زالت مفتقرة إلى ذلك الحد من الاكتفاء المادى الذى يمكنها من التفرغ لسائر المظاهر الإنسانية الرفيعة لحياتهم ، فلا بد لنا أولا وقبل كل شىء من العمل على تحرير الإنسان من عبودية المادة ، ومن السعى طوال حياته وراء أدنى حد من المطالب الحيوية .

ولا شك أن تخليص الإنسان من قبضة الاهتمام المفرط بضرورات الحياة اليومية إنما يمثل الخطوة الأولى فى سبيل توجيه الفرد نحو الاهتمام بتحقيق أهدافه الروحية . ولما كان من المحال أن ننتظر سموا أخلاقيا من شخص جائع ، أو إنتاجا فكريا من مريض هزيل ، فإن تحقيق حد معين من الاكتفاء المادى للناس هو الأساس الأول لقيام الأخلاق وازدهار القيم الروحية . وإذن فإن الهدف الحقيقى للاقتصاد السليم إنما هو تجاوز الاقتصاد ذاته !

وكاتب هذه السطور يوافق الدكتور فؤاد زكريا على ضرورة الاهتمام بالقيم المادية ، لأنه يسلم معه بأن الاقتصاد عملية إنسانية كاملة ، لا مجرد عملية مادية خالصة . وهو يذهب فى كتابه « مشكلة الإنسان » إلى أن العمل البشرى لا يمكن أن يكون نشاطا ماديا خالصا ، بل هو نقطة التقاء « الروحى » بـ « المادى » . ولكنه يرى فى الوقت نفسه أن تغير الأحوال الاقتصادية فى مجتمع ما من المجتمعات لا يمكن أن يكون هو الكفيل وحده بحل سائر مشكلاته الاجتماعية والأخلاقية . حقا إن للظاهرة الاقتصادية تأثيراً واضحا على الظواهر الأخلاقية ، إلا أن « الثورة الأخلاقية » لا يمكن أن تحدث من تلقاء نفسها ، وكأنما هى مجرد نتيجة حتمية لتحسن أحوالنا الاقتصادية ، بل هى ستكون ثمرة لجهودنا الايجابية فى سبيل العمل على خلق « مجتمع جديد » . وهذا هو السبب فى أن كاتب هذه السطور يدعونا إلى مواجهة المشكلة الأخلاقية عندنا بطريقة صريحة مباشرة ، دون الاقتصار على مواجهتها من خلال بعض الظروف الاقتصادية أو المادية .

«وربما كانت أخطر ظاهرة تواجهها المجتمعات فى انتقالها من المرحلة الإقطاعية أو الرأسمالية إلى المرحلة الاشتراكية هى ظاهرة « الصراع الثقافى » الناجم عن تناقض المعايير . . وقد يكون جانب كبير من الفساد الخلقى الذى ما زلنا نعانيه فى الوقت الحاضر راجعا إلى أننا نجتاز مرحلة انتقالية خطيرة لا تزال فيها القيم البائدة والمعايير القديمة تحيا جنبا إلى جنب مع القيم الجديدة المستحدثة » .

ثم يستطرد كاتب هذه السطور فيعرض لدراسة مفهوم « الأخلاق » عندنا ، لكى يبيّن لنا كيف أن هذا المفهوم قد بقي ضيقا لا يكاد يتجاوز مسائل الجنس وتنظيم العلاقات بين الرجل والمرأة ، حتى لقد أصبحت كلمة « الفساد الخلقي » عندنا مرادفة تماما لكلمة « الإباحية الجنسية » . وأما أن يكون «شرف» الرجل أو المرأة مرتبطا باحترام كل منهما لكلمته ، ونهوضه بواجباته « وإخلاصه فى عمله ، وتفانيه فى خدمة وطنه ، فهذا مالا يكاد يدخل فى فهمنا التقليدى الأخلاق. ولا شك أن الخطوات التى خطاها مجتمعنا العربى فى سبيـــله نحو تحقيق « الاشتراكية » قد أصبحت تتطلب منا اليوم إعادة النظر فى هذا المفهوم التقليدى للأخلاق من أجل الاستعاضة عنه بمفهوم جديد يتلاءم مع حاجة مجتمعنا الاشتراكى إلى ضمير مهنى وأخلاق اجتماعية وفضائل تعاونية .

وحينما نتحدث عن « الأخلاق المهنية » فإننا لا نعنى بها مجرد اضطلاع كل فرد من أفراد المجتمع بأداء واجبه على الوجه الأكمل ، بل نحن نعنى بها أيضا إخلاصه فى عمله ، وتفانيه فى إجادة حرفته ، واهتمامه بتحقيق ضرب من التعاون بينه وبين غيره من أرباب الحرف الأخرى . ولسنا نريد فى مجتمعنا الجديد مواطنين يقتصرون على أداء واجباتهم بأقل جهد ممكن ، بل نريد مواطنين يعشقون مهنهم ، ويجدون لذة كبرى فى تحقيق عمل جيد .

. . . وهكذا نرى أن اهتمام الباحثين عندنا بمشكلة القيم قد اقتادهم إلى إثارة

الكثير من المشكلات الأخلاقية التي تمس مجتمعنا العربي الجديد ، على اعتبار أن السمو الخلقي لا بد من أن يسير دائما جنبا إلى جنب مع ما يصيب المجتمع من ترق فى شتى مرافق الحضارة الإنسانية . ولئن كان المشتغلون بالتفكير الفلسفى عندنا قد اعترفوا فى معظم الأحيان بوجود صلة وثيقة تجمع بين التنظيم الأخلاقى وغيره من ضروب التنظيم الأخرى ، إلا أنهم قد حرصوا فى الوقت نفسه على مواجهة « المشكلة الأخلاقية » بروح المصلح الاجتماعى الذى يعمل جاهدا فى سبيل التعجيل بظهور « الأخلاق الجديدة » .

ولم يقتصر اهتمام المشتغلين بالفلسفة عندنا على مواجهة مشكلة القيم وما يتصل بها من مشاكل أخلاقية — فى ضوء واقعنا الثورى — بل هم قد وجهوا اهتمامهم أيضا إلى دراسة « مشكلة الحرية » من أجل تحديد علاقة مفهوم « الحرية » بمفهوم « السلطة » أو « التنظيم الاجتماعى » . ونحن نلاحظ فى معظم ما كتبه مفكرونا العرب عن « الحرية » فهما عميقا لطبيعة هذه القيمة الإنسانية الكبرى التى طالما خلط الناس بينها وبين الفوضى ، فنراهم لا يفسرون الحرية كما فسرها بعض الوجوديين الذين تصوروها مطلقة لا يحدها حد ، بل يفسرونها كما فسرها المعتدلون من فلاسفة المذهب العقلى الذين جعلوا من السلوك الحر ثمرة لوعى مستبصر يفهم صاحبه قوانين الأشياء ويرتكز عليها من أجل السيطرة على نفسه والتحكم فى العالم الخارجى . ولعل هذا ما عبر عنه مؤلف كتاب « مبادىء الفلسفة والأخلاق » حينما كتب يقول : « إن الحرية الحقيقية لا تنحصر فى حلم الاستقلال عن قوانين الطبيعة ، بل تنحصر فى معرفة تلك القوانين من أجل استغلالها لتحقيق غايات معينة بطريقة منهجية مرسومة . . ولو أن العالم الطبيعى كان خاليا تماما من كل « حتمية » ، أو لو أنه كان مسرحا لسلسلة مستمرة من المعجزات ، لما وجد الفعل البشرى نقطة ارتكاز يقوم عليها أو يستند إليها ، ولكننا مجرد عبيد تحت رحمة تقلبات الكون وأهوائه » (ص ٧٧) .

ثم يطبق المؤلف هذه الفكرة على المجتمع نفسه فيقول : « وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى الجماعة : فإن مجتمعاً بلا قوانين ، لن يكون مجتمعا حرا ، كما قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة ، بل سيكون مجتمعا فوضويا يسحق قويه ضعيفه . وما دام فى المجتمع قوى وضعيف ، فستكون الحرية دائما أداة للجور والطغيان ، وسيكون القانون أداة للتحرير والتنظيم » .

وهذا هو المعنى الذى اتجه إليه أيضا الدكتور محمد فتحى الشنيطى فى بحث قيم له بعنوان : « الحرية توازن بين الحقوق والواجبات » : إذ نراه يحاول أن يقدم لنا نظرة تكاملية تجمع بين تصور حرية إنسانية نقية خالصة من جهة ، وبين ربط هذا التصور بالمقتضيات العملية فى حياة الفرد والجماعة من جهة أخرى . ولما كانت حرية الإنسان هى بالضرورة حرية واعية مقيدة ، فلا غرابة فى أن يقترن مفهوم الحرية بسلطة المجتمع ، مادام تحقق الحرية إنما يتم فى وسط اجتماعى تتجاوب فيه أفعال الفرد مع حاجات الجماعة . « فالحرية على ذلك لا يستقر لها مفهوم واضح إلا إذا ارتبطت بسلطة المجتمع . وسلطة المجتمع تنحرف عن مضمونها السليم إذا لم تعمد إلى تأييد الحرية وتعزيزها برفع شأن الكرامة الفردية » .

إلا أن حرية الفرد وسلطة المجتمع أمران متلازمان لا غنى لأحدهما عن الآخر . ولا ينشأ التعارض بينهما إلا حين تنقلب الحرية فوضى وتحكما ، وتستحيل السلطة طغيانا ، فتضطرب موازين الحياة الاجتماعية بإهدار كرامة الانسان . ومن هنا يمكننا أن نقول « إن الحرية من حيث التطبيق تتمثل فى التوازن بين الحقوق والواجبات » . ويمضى الدكتور الشنيطى فى الحديث عن تكامل الحق والواجب فى حياة الفرد والجماعة ، لكى يخلص من هذه الدراسة الاجتماعية الواعية إلى القول بأن التوازن بين الحقوق والواجبات هو أجمل إطار للحرية الإنسانية تصورا وتطبيقا .

ويناقش الدكتور يحيى هويدى فهم سارتر « للحرية الملتزمة » ، لكى يبين لنا أن ما يسميه هذا الفيلسوف الوجودى الكبير باسم « المواقف » إنما هو مجرد امتداد لذلك الوجود الفردى الذى خلقه الإنسان لنفسه بمحض اختياره . وأما المواقف الحقيقية — فى نظر الدكتور هويدى — فهى تلك المواقف الاجتماعية التى لا تقتصر على ربط وجود الفرد بوجود غيره من الأفراد بأن توصل جذور وجوده فى صميم تلك التربة الاجتماعية التى لا بد له من أن يحياها فيها . ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أن الدائرة التى يتعامل فيها الفرد ليست مجرد دائرة « أنا والغير » ، أو « أنا والآخر » بل دائرة « أنا والمجتمع » . وليس من شك فى أن دائرة المجتمع أوسع بكثير من تلك الدائرة المحدودة التى ينقضى فيها تعامل الأنا مع الآخر .

ولكن الدكتور هويدى يستطرد فيقول إن المجتمع الذى يتحدث عنه ليس هو تلك « السلطة الغاشمة » التى تلغى « فردانية » الفرد وشخصيته لحساب المجتمع وكأنّ الفرد مجرد « آلة » أو « أداة » تعمل من أجل هذا المجتمع ، بل هو تلك « السلطة الواعية » التى تقف فى منتصف الطريق بين الحرية الفردية العادية العابثة ، والمجتمع الضاغط الذى يشل فى الانسان فردانيته وشخصيته . وإذن فنحن هنا بإزاء فلسفة واقعية لا تفهم من الحرية أنها حرية إنسان أعلى، أو إنسان على صورة وجودية ، بل حرية إنسان متكامل هو إنسان المجتمع ، والمجتمع يلزم الفرد بأكثر من تلك المواقف « المائعة » التى حدثنا عنها الوجوديون ، لأنه يلزمه بمراعاة الصالح الاجتماعى . ولكن الدكتور يحيى هويدى لا يريد لذلك « الصالح الاجتماعى » أن يقضى على « فردانية » الفرد وإنسانيته ، أو هو بعبارة أخرى لا يريد أن يقتل الفرد باسم ذلك « الصالح الاجتماعى » أو تحت ستار المجتمع[1] .

---

(١) د . يحيى هويدى « أضواء على الفلسفة المعاصرة » مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٨ ص ٢٧٢ ، ٢٧٣

ويناقش الدكتور فؤاد زكريا مشكلة « الحرية والتنظيم » فى المجتمع الصناعى الحديث ، فيقدم لنا دراسة واعية مستنيرة لطبيعة العلاقات البشرية المتشابكة فى المجتمعات الصناعية الحديثة . ويحاول المؤلف فى هذه الدراسة أن يبين لنا كيف أن التضاد المزعوم بين حرية الفرد وبين سلطة النظام الاجتماعى واضح البطلان ما دامت الحرية نفسها هى مجرد نتيجة تكتسب بفضل هذا التنظيم . « فالمشكلة اليوم لم تعد فى قبول إشراف المجتمع على الأفراد أو عدم قبوله ، وإنما فى مدى هذا الإشراف ، الذى أصبح مرغوبا فيه على الدوام . وتتفاوت النظم تبعا لمدى دقة هذا الإشراف ، وتبعا للمجالات التى تترك للتنظيم الفردى . والاتجاه العام يسير نحو مزيد من التدخل بالتدريج ، على ألا يكون هذا التدخل غاشما يقصد منه تحقيق أهداف غير إنسانية »[1]

ولا تعنى الدعوة إلى إيجاد نوع من التنظيم الاجتماعى فرض سلطة مستبدة على الأفراد ، وإنما تعنى إشراف المجتمع على العلاقات المختلفة فى داخله ، ورعايته لمصالح الضعفاء ، وحمايته لهم من استبداد الأقوياء وطغيانهم . وهذا النوع من التنظيم ينمى الحرية ويرعاها ، لأن الفرد يستطيع فى ظله أن يمارس قدراته ممارسة إيجابية ، دون أن يطغى على حقوق الآخرين أو أن ينال منهم — بقوته — حقا غير مشروع . وهكذا يخلص الدكتور فؤاد زكريا إلى القول بأن « التنظيم والتخطيط ضرورة أساسية للمجتمع الصناعى ، ولكنه لا يحل محل الحرية أو يقضى عليها ، بل هو يضمن الحرية ويدعمها ، وإن كان يضفى عليها صورة جديدة . فإذا فهمت الحرية فهما إيجابيا ، وأصبح قوامها العمل والإنتاج ، لا التخلص السلبى من الالتزامات ، فعندئذ يصبح التخطيط شرطا من شروطها الأساسية » . (ص ١٤٦ من المرجع السابق) .

(١) د . فؤاد زكريا « الإنسان والحضارة فى العصر الصناعى » مركز كتب الشرق الأوسط ١٩٥٧ ص ١٣٨

وأما كاتب هذه السطور فإنه يحاول فى الطبعة الجديدة من كتابه « مشكلة الحرية » (سنة ١٩٦٤) أن يهبط بالحرية من سماء التجريد الميتافيزيقى إلى أرض الواقع الاجتماعى ، لكى يجعل منها عملية تحرر يشارك المرء عن طريقها فى حركة التاريخ . وهو يهتم على الخصوص بدارسة العلاقة بين « الحرية والضرورة » عند كل من هيجل وماركس ، لكى يبين لنا كيف أن الحرية الحقيقية هى بمعنى ما من المعانى فهم للضرورة ، وإدراك لشتى ضروب الحتمية التى يرزح تحتها الفرد والمجتمع ، ولكنها فى الوقت نفسه تحرر منظم من أسر تلك الضرورات التى طالما رانت على الوجود البشرى فهبطت به إلى مستوى « الشىء » أو « الموضوع » . وليس اهتمام كاتب هذه السطور بنقد آراء العقاد فى « الحرية الفردية » سوى مجرد صدى لثورته على ذلك المفهوم التقليدى للحرية : وهو المفهوم الذى يضع « الحرية » فى الخلاء ، وكأنما هى مجرد تخلص سلبى من كافة الالتزامات . ولا شك أننا إذا عرفنا أن للحرية شروطا مادية واجتماعية ، فإننا لن نجازف بتعريف الحرية خارج نطاق التاريخ ، كما أننا لن نخاطر بالحديث عن حرية مطلقة تكون هى والعبودية الاجتماعية سواء بسواء . .

. . ولو أننا حاولنا الآن أن نلقى نظرة سريعة على تلك المشكلات الفلسفية الهامة التى أصبح المفكرون عندنا يهتمون بإثارتها والعمل على حلها ، لوجدنا أن معظم هذه المشكلات قد نشأ عن أوضاعنا الاجتماعية الجديدة فى ظل التنظيم الاشتراكى الحالى . ولئن كان بعض المشتغلين بالفلسفة عندنا لم يستطع حتى الآن أن يستجيب للحركة الثورية الكبرى التى أصبحت تفرض علينا اليوم نوعا جديداً من المشكلات الفلسفية أو القضايا الفكرية ، إلا أن من المؤكد أن الغالبية العظمى من المشتغلين بالفلسفة فى الجمهورية العربية المتحدة قد أصبحوا على وعى تام بخطورة المضمون الروحى لثورتنا الاشتراكية العربية[1] .

---

(١) ظهرت عندنا أيضا دراسات قيمة لموضوع « القومية العربية » وفى مقدمتها البحث الهام الذى كتبه المرحوم الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الاهوانى ١٩٦١ فى (المكتبة الثقافية) العدد ٢٧ .

ولازلنا ننتظر من الباحثين عندنا المزيد من الاهتمام بفلسفة الاشتراكية ، ومشكلات الحرية والتنظيم ، وصلات الفـــرد بالجماعة ، وعلاقات الإنسان بالحضارة . . الخ .

ومهما كان من جزع بعض مفـكرينا من شتى مظاهر « التوحيد الفـكرى » أو « المذهبية العقائدية » ، فإن المستقبل سيكون هو الـكفيل بإظهارهم على أن « الإطار الإشتراكى » ليس سوى دائرة واسعة يستطيعون أن يتحركوا فى نطاقها بحرية ، دون أن يتقيدوا بأية صورة محددة متحجرة من صور « المذهبية » .

ونحن على ثقة من أن اهتمام المشتغلين بالفلسفة عندنا سوف يتجه فى السنوات المقبلة إلى دراسة الأصول الفلسفية التى ترتـكز عليها شتى المذاهب الاشتراكية ، يوتوبية كانت أم قابية أم علمية أم غير ذلك . ولـكن فلاسفتنا العرب لن ينسوا أيضا فى هذه الدراسات أن يربطوا فلسفاتهم الاشتراكية بتراثنا العربى ، وكياننا القومى ، لأنهم لن يضعوا بين أيدينا حلولا جاهزة أو آراء مستجلبة ، بل هم سيقدمون لنا ثمرة تأملاتهم الفلسفية فى هذا الجو الروحى « العربى » .

٤ — دور الفلسفة
فى مجتمعنا المعـــاصر

لسنا بصدد التساؤل عما إذا كانت هناك فلسفة عربية معاصرة أم لا ، ولـكننا بصدد التساؤل عما إذا كانت الفلسفة قد أدت دورها فى مجتمعنا العربى المعاصر أم لا . وفارق كبير بين السؤالين : فإن الأول منهما يطرح قضية محلية هى ظهور فـكر فلسفى معاصر فى منطقة معينة من مناطق العالم ، بينما يطرح الثانى منهما قضية حضارية هى مدى تأثر مجتمعنا العربى المعاصر بالروح الفلسفية ، على اعتبار أن « الفلسفة » رافد هام من الروافد الأساسية التى تغذى المجرى الأصلى لنهر الحضارة . ونحن نزعم أن « الفلسفة » لم تؤد بعد دورها الحضارى الهام فى مجتمعنا العربى المعاصر ، وأنه ما يزال علينا — نحن المشتغلين بالحركة الفـكرية فى مصر — أن نشارك فى النهوض بمهمة بث الروح الفلسفية فى المناخ الفـكرى العربى . ومن هنا فإننا سنحاول - فى هذه العجالة القصيرة — أن نـكشف عن الأبعاد التى لا بد للروح الفلسفية من أن تمتد إليها فى صميم كياننا العربى ، حتى نضع أيدينا على نقاط الضعف فى البناء الفـكرى لمجتمعنا المعاصر ، آملين من وراء ذلك تهيئة الجو لظهور فـكر عربى حر .

نحن فى حاجة إلى نزعة « عقلانية » أصيلة :

ولعل أول ما يروع الباحث العربى — حين يتصدى للحديث عن دور الفلسفة — هو هذا التشـكك المريب الذى تلقاه « الفلسفة » عندنا من جانب السواد الأعظم من الناس ! فالفلسفة — فى مجتمعنا — كلمة مشبوهة ممجوجة ، والناس عندنا يستخدمون هذه الـكلمة للإشارة إلى لغو الحديث وهذره ! وليس من السهل أن نعيد إلى هذا اللفظ المنبوذ « حق المواطن » فى عالمنا اللغوى المعاصر :

فإن الاستعمال الشائع لكلمة « الفلسفة » قد ألقى على هذه الكلمة ظلالا كثيفة من التوجس، والريبة، والاشتباه، والغموض.. إلخ. ولكن من واجبنا — مع ذلك — أن نسهم فى تصحيح هذا الفهم الخاطىء لكلمة « الفلسفة »، عن طريق العمل على تقديم نماذج فلسفية سليمة للأجيال التى تتلقى أول دروس فلسفية لها فى التعليم الثانوى، بحيث يفهم النشء العربى أن الفلسفة ليست تعقيدا لما هو واضح، بل توضيحا لما هو معقد. ونحن نعلق أهمية كبرى على أول احتكاك للطالب المصرى بالفلسفة: فإن من شأن هذا الاحتكاك — إذا كان قاصرا أو غير موفق — أن يخلق فى نفس الشباب إحساسا غامضا بعقم التفكير الفلسفى أو عدم جدواه! ولا شك أن الانطباعات السيئة التى قد تتولد فى نفوس شبابنا عن الفلسفة، كثيرا ما تكون ثمرة لهذه المعالجة المشوهة أو الشائهة لقضايا الفلسفة، على أيدى بعض من القائمين على تدريس هذه المادة فى مدارسنا الثانوية. وهذا ما يدفعنا إلى التشديد على ضرورة معاودة النظر فيما بين أيدى طلابنا من كتب فلسفية، حتى تكون هذه الكتب — بين أيدى المدرسين والطلاب — عونا على فهم الفلسفة، وتوعية صحيحة لدورها فى حضارتنا العربية الراهنة، لا مجرد تجميع لبعض المعلومات الفلسفية المشوهة التى قد لا يرى فيها الطالب سوى حشد مهوش من الأفكار!.

والحق أنه ليس المهم — بالنسبة إلى الطالب المبتدىء — أن يلم ببعض المعارف السطحية عن الواقعية، والمثالية، والبرجماتية، والماركسية، والوضعية المنطقية.. إلخ، بل المهم أن يقف على روح « الإيمان الفلسفى »، من حيث هو إيمان بالعقل، وثقة فى قدرته على المعرفة، واعتراف ضمنى بإمكان الوصول إلى الحقيقة. ولعل هذا ما عبرنا عنه — فى موضع آخر — حين كتبنا نقول « إنه لا يمكن أن تقوم فلسفة ضد العقل، اللهم إلا إذا أمكن أن يقوم فن ضد الجمال، أو دين ضد الله »! صحيح أن تاريخ الفلسفة قد عرف الكثير من النزعات الشكية،

واللا أدرية ، والنسبية ، واللا عقلية (وغيرها مما يدخل فى هذا الباب) ، ولكن من المؤكد أن « البشرية العاقلة » (على حد تعبير هوسرل) لم تكن ترى فى كل هذه الاتجاهات المناهضة للعقلانية سوى مجرد أشكال سيئة أو صور فاسدة للعقلانية، وكأن من شأن « العقل » حين يستبد به الكسل ، أو حين يقعده التواكل عن مواصلة البحث ، أن يقنع بأمثال هذه النزعات اللافلسفية ! ومن هنا فقد أصبح لزاما علينا ، نحن المشتغلين بالفلسفة (بوصفنا « رسل الإنسانية الناطقة » — على حدّ تعبير هوسرل مرة أخرى —) أن نعمل على استمرار « التقليد العقلانى » ، وأن نعيد إلى أهل العصر الحاضر ثقتهم الضمنية بجدية البحث عن الحقيقة . ولا شك أن كل جهد يبذل فى سبيل استرجاع الايمان الفلسفى الحقيقى ، إنما هو جهد إنسانى يحقق للبشرية وحدة عقلية شاملة[1] .

ونحن — فى مجتمعنا العربى المعاصر — أحوج ما نكون إلى مثل هذا الاتجاه العقلانى الأصيل ، فقد سيطرت على نفوسنا — منذ عهد بعيد — نزعات عاطفية متطرفة ، واتجاهات وجدانية هوجاء ، حتى أصبح المحرك الأوحد لكل أفكارنا ، وأفعالنا ، وسائر مظاهر نشاطنا ، إنما هو « الوجدان » . وليس فى وسع أحد — بطبيعة الحال — أن ينكر دور « العاطفة » فى تحديد الكثير من مظاهر السلوك البشرى (وفى مقدمتها : الحياة الخلقية) ، ولكن الذى لا نزاع فيه أن «المواقف الوجدانية» ، لا تكفى وحدها لخلق « روح فلسفية » ، أو إرساء دعائم أية « عقلية علمية » . وهذا هو السبب فى أن العديد من أحكامنا — إن فى مجال الفكر ، أم فى مجال السياسة ، أم فى مجال التنظيم الاجتماعى ، أم فى مجال التخطيط الاقتصادى ، أم فى غير ذلك من المجالات — قد بقيت أحكاما عاطفية تغلب عليها صبغة الاندفاع الوجدانى ، وتسيطر عليها سمة التهور الانفعالى ! وقد

---

(١) Husserl : La Crise des Sciences Européennes, Trad. E. Gerrer, In « Etudes Philosophiques », 1949. pp. 139 —142.

كان آخر مظهر لهذا الاندفاع الوجدانى الأهوج ماسجلته « عدسات التليفزيون » فى العالم أجمع ، يوم الاحتفال بتشييع جثمان بطلنا العظيم جمال عبد الناصر ، حين اندفعت جماهير الشعب نحو نعش الفقيد ، تنتزع العلم الملفوف به ، وتحاول الحيلولة دون إتمام مراسيم الجنازة ! ومهما يكن من أمر تعلق الشعب بزعيمه الراحل ، وعجزه عن تصديق نبأ موته ، فقد كان الظن بشعب يحترم جلال الموقف ، ويقدس رهبة الموت ، أن يكتم عواطفه ، ويتحكم فى مشاعره ، حتى يكون لموكب الراحل العظيم — وهو فى طريقه إلى مثواه الأخير — جلاله القدسى الذى يليق بأمثاله من عظماء الرجال . ولكن عواطفنا الملتهبة ، وأحزاننا المتأججة — مع الأسف الشديد — هى التى سيطرت على الموقف بأسره ، فلم نستطع أن نواجه « الموت » بالاستجابة الملائمة اللائقة بكائنات عاقلة ! وليست هذه الواقعة — فى نظرنا — سوى نموذج واحد (بين نماذج أخرى كثيرة) لهذه النزعة العاطفية المتطرفة التى كثيرا ما تجىء فتشل قوانا العاقلة ، وتجعلنا عاجزين — أو شبه عاجزين — عن إصدار الحكم العقلى الراجح ، أو الاستجابة للمواقف بطريقة واعية سليمة . وليست « النزعة العقلانية » هبة فطرية قد اختص بها شعب دون آخر ، بل هى عادة مكتسبة يمكن أن تصبح لدى أى شعب من الشعوب — تحت تأثير التربية والدربة والممارسة — عادة عقلية يصدر عنها الأفراد فى كل سلوكهم . ولا شك أن « التفكير الفلسفى » عامل من ضمن العوامل الأساسية التى تساعد الأفراد على اكتساب هذه « العادة العقلية » : لأنه تدريب ذهنى ينمى لدى الفرد وظيفة الحكم ، ويعينه على الاستجابة للمواقف بروح موضوعية .

ولابد أيضا من « تفكير منهجي »

وقد دلتنا التجربة على أنه ليس أخطر على الحياة الفكرية فى أى مجتمع ، من أن تكون « الثقافة » التى يحيا عليها أفراد ذلك المجتمع مجرد مجموعة من « الأفكار الجاهزة » أو « الإطارات العقلية الجامدة » ، التى يسلم بها الناس تسليما دون أن يتساءلوا مطلقا عما تنطوى عليه من معان ، أو ما تستند إليه من فروض . وأما « الفكر المفتوح » الذى لا يكف عن الرجوع إلى الأصول ، والبحث عن الافتراضات الأولية ، دون التمسك بأية آراء مسبقة ، أو التشبث بأية أفكار جاهزة ، فهو وحده « الفكر الحر » الذى لا يكف عن معاودة البحث ومطارحة المسائل ، من أجل الانطلاق فى آفاق البحث العقلى ، غير متقيد إلا بما يمليه عليه المنطق ، وما يتطلبه منه الاستدلال المنهجى السليم .

والواقع أننا أحوج ما نكون اليوم إلى « تفكير منهجي » لا يستخرج من المقدمات إلا ما يلزم عنها بالضرورة من نتائج ، ولا يترك فى سلسلة استدلالاته العقلية أية فجوات أو ثغرات ، بل يحاول دائما أن يلتزم فى أبحاثه ودراساته قواعد « المنهج الرياضى » التى طالما أشاد بها كل من ديكارت ، وليبنتس ، وهوسرل وغيرهم . وإذا كنا قد دأبنا على الانتقاص من قدر الفلسفة ، والتقليل من شأن « التفلسف » ، فقد آن لنا الأوان — اليوم — لأن ندرك دور الثقافة الفلسفية فى تزويد الناس بروح الدقة ، والتحديد ، والصرامة . ونحن حين نتحدث عن أهمية « التفكير المنهجي » ، فإننا نعنى أنه لابد للباحثين عندنا من توخى الدقة فى استخدام المصطلحات ، ومراعاة التسلسل المنطقى فى تنظيم الأفكار ، والتزام قواعد البحث العلمى فى التفكير . وليس من شك فى أن دراسة مناهج العلوم كثيرا ما تكون بمثابة مدخل ضرورى إلى أية دراسة علمية كائنة ما كانت . فما أحوجنا إلى إدخال هذه المادة الأكاديمية على شتى مناهجنا التعليمية فى كافة

كلياتنا الجامعية . والحق أننا نلاحظ — فى كثير من الأحيان — أن معظم طلابنا فى الجامعة يجيدون تجميع المعلومات وعرض الآراء ، ولكنهم قلما يحفلون بالتزام قواعد « المنهج » فى أبحاثهم العلمية . ومن هنا فقد أصبحت الحاجة ماسة اليوم إلى التشديد على أهمية « التفكير المنهجى » ، وتأكيد دور « التحليل المنطقى » فى كل دراسة علمية جادة . وهذه المهمة إنما تقع أولا وبالذات على عاتق أساتذة الفلسفة والمنطق فى الجامعات العربية المختلفة : لأنه لابد للأجيال الناشئة من أن تعرف أهمية « المنهج » ، قبل الاقدام على القيام بأى بحث . وليس أقدر من رجالات الفلسفة على نشر الروح المنهجية ، وتعريف الشباب بقواعد المنهج العلمى ، خصوصا وقد أصبح معيار النجاح فى أى ميدان من ميادين البحث هو سلامة « المنهج » المستخدم فيه . .

... دور « الفلسفة »

هو دور « الحوار الفكرى » الحر ..

لقد كان هيجل يقول — فى معرض الحديث عن ترقى الوعى البشرى عبر التاريخ — إن الشرقيين لا يعرفون أن الروح أو الإنسان باعتباره كذلك ، إنما هو فى ذاته حر . ونظرا لأنهم لا يعرفون ذلك ، فإنهم ليسوا كذلك — يعنى أنهم ليسوا أحرارا — وكل ما يعرفه الشرقيون أن ثمة إنسانا واحدا هو وحده الموجود الحر . ولكن هذه الحرية نفسها لا تزيد عن كونها حرية تعسفية بربرية ، تكشف عن انحطاط العقل وتدهوره ، تحت تأثير نزوات العاطفة وأهوائها »[1].
ولسنا بصدد الحكم على مدى صحة رأى هيجل أو مدى مجانبته للصواب ، بل كل ما يعنينا هنا هو أن نشير إلى الصلة الوثيقة التى أقامها هيجل بين ترقى الوعى من

(١) Hegel : «La Raison dans l'Histoire», Paris, 1965, p. 83.

جهة ، وتزايد شعور الأفراد بالحرية من جهة أخرى . وإذا كان هيجل قد جعل ظهور الفلسفة على مسرح الحضارة البشرية رهنا بتقدم الإنسان ، وتزايد إحساسه بالحرية ، فذلك لأنه قد فطن إلى أن من أخص خصائص الروح الفلسفية أنها روح البحث المستمر ، والحرية الفكرية ، والتسامح العقلي ، والرغبة الدائمة في الحوار مع الآخرين . والحق أنه لا يمكن أن تكون ثمة فلسفة ، مالم يكن هناك أولا شعور بالحرية ، وإيقان بأن الحق فوق القوة ، واعتراف بأن العلاقات البشرية ينبغي أن تقوم على التفاهم والتسامح ، لا على التخاصم والتنازع . ولعل هذا ما عناه أحد الباحثين المعاصرين حين كتب يقول : « إن الفلسفة لا تبدأ إلا حينما يتهيأ للبشر أن يتنازلوا عن روح العنف والشدة ، لكي يستعيضوا عنها بروح التفاهم والمودة »[1] .

وإذا كان للفلسفة — اليوم — أن تقوم بدور فعال في مجتمعنا العربي المعاصر ، فلابد لكل منا — كائنا ما كان وضعه في المجتمع — أن يفهم أنه مواطن حر ، وأن حريته لا تعني الانطواء على نفسه ، أو قطع وشائج التواصل بينه وبين الآخرين ، بل هي تعني الحوار مع غيره من أبناء الجماعة ، وتحقيق المزيد من أسباب التفاهم بينه وبين الآخرين . وما دامت الفلسفة حديث الإنسان مع الإنسان ، وحوار المواطن الحر مع المواطن الحر ، فلا يمكن للروح الفلسفية الحقة أن تقترن بالتحزب أو التعصب أو العداء أو الاستبداد بالرأي ، بل هي لابد من أن تكون حليفة الحرية والتسامح والانفتاح وسعة الأفق . وإن الفيلسوف ليعلم أن الشجاعة هي أول شرط من شروط التفكير الحر ، فليس بدعا أن نراه يحمل على « الخوف » باعتباره أعدى أعداء الروح الفلسفية الحقيقية . ونحن اليوم — في مجتمعنا العربي المعاصر — أحوج ما نكون إلى مفكرين أحرار ، أمناء يفهمون أن

---

(١) Eric Weil : «Logique de la Philosophie», 1950, Ch. I et II.

الشجاعة الفكرية هى الشرط الأول لكل نزاهة عقلية ، وأن الصراحة مطلب أساسى من مطالب كل تفكير حر . ومن هنا فقد أصبح لزاما علينا — فى هذه الحقبة التاريخية الهامة من حقب تطورنا الحضارى — أن نفسح المجال للحوار الفكرى ، وأن ندعو المفكرين إلى مطارحة الآراء الحرة ، واثقين من أن كل محاولة للتحكم فى العقول ، لابد من أن تكون أسوأ بكثير من أية محاولة للتحكم فى الجسوم ! وليس اختلاف الآراء فى حد ذاته شرا ، بل الشر أن يقوم الرأى على الجهل ، والتعصب ، وضيق الأفق ! وأما الحوار الفكرى الصحيح ، فهو لا يمكن إلا أن يولد مجتمعا مستنيرا واعيا ، شعاره التواصل العقلى ، وقوامه الانفتاح على شتى التجارب الحية . .

ولكن ، لا حوار بدون خلفية فلسفية سليمة . .

بيد أن الحوار الفكرى الصحيح لا يمكن أن يقوم بين قوم لا يملكون أية خلفية فلسفية ، بل هو يستلزم بالضرورة إلماما واعيا بأهم قضايا الفكر وشتى اتجاهات الفلسفة قديما وحديثا . وكثيرا ما نجد أناسا ينادون بالحوار ، ويدعون إلى المناقشة ، دون أن يفطنوا إلى أن الحوار الذى يقوم بين أطراف لا علم لها بموضوع المناقشة هو حوار عقيم لا جدوى منه ولا طائل تحته ! ولسنا ندرى — مثلا — كيف ننتظر من مواطنين لم يدرسوا الاتجاهات السياسية أو الاجتماعية السائدة فى مختلف أرجاء العالمين الشرقى والغربى ، أن يكونوا على وعى بقيمة هذا الاتجاه أو ذاك ، أو أن تكون لهم أدنى دراية بمزايا (أو عيوب) هذا النظام أو ذاك ! ومن هنا فان دور الفلسفة فى مجتمعنا العربى المعاصر لا بد من أن يكون هو دور المعلم الذى يقوم بمهمة « التوعية » . ونحن نعرف أن صحفنا الأدبية ومجلاتنا الثقافية حافلة بالكثير من الأسماء ، عامرة بالعديد من الشعارات ، ولكننا قلما نجد لدى جمهور القراء إدراكا واعيا لحقيقة أمر أصحاب تلك الأسماء ، وأهل هذه

الشعارات . . إلخ . ولعل هذا ما لاحظه كاتب هذه السطور لدى العديد من طلابه دارسى الفلسفة فى جامعاتنا العربية : فإن معظم المعلومات المتوافرة لديهم عن المذاهب الاجتماعية والأنظمة السياسية هى فى الغالب معارف مهوشة مشوشة تفتقر إلى الكثير من الدقة والصرامة والتحديد ! وليس فى استطاعتنا أن ندعو مثل هؤلاء الطلاب إلى الحوار ، أو أن نفسح أمامهم المجال للمناقشة ، اللهم إلا بعد أن نكون قد زودناهم بالمعلومات الصحيحة التى تسمح لهم بالحوار ، وتؤهلهم للقيام بالمناقشة . وأما أن نتركهم يتناقشون ويتحاورون — دون أن تكون لديهم أية خلفية فلسفية سليمة — فإننا عندئذ إنما نسهم فى العمل على زيادة حظهم من التعثر والتخبط والاضطراب الفكرى !

والواقع أن الكثير من دعاة الفكر الحر ينسون — أو يتناسون — أن الحرية الفكرية لا يمكن أن تقوم فى فراغ ، بل لابد من أن تستند إلى توعية عقلية صحيحة يستطيع معها المواطن الحر أن يكون على دراية واعية بالأطراف التى يحقق اختياره فيما بينها . وقد يخيل إلينا — فى بعض الأحيان — أنه لا جدوى من دراسة آراء أفلاطون وأرسطو ، والقديس أوغسطين والقديس توما الاكوينى ، والغزالى وابن رشد ، وبيكون وديكارت ، وكانت وهيجل ، وماركس ، ونيتشه ، وهوسرل ، وهيدجر ، وسارتر ، وغيرهم من رجالات الفلسفة قديماً وحديثاً ، ولكن من المؤكد أن تاريخ الفلسفة جزء هام من التاريخ العام للحضارة البشرية ، بحيث قد يستحيل علينا أن نقيس مدى التقدم التاريخى عموماً دون الرجوع إلى تقدم الأفكار الفلسفية بصفة خاصة . وليس أيسر على الباحث المتهور أو المتعجل من أن يضرب صفحاً عن تأملات الفلاسفة ، بدعوى أنها مجرد أحلام خيالية أو نظرات واهمة ، ولكنه — عندئذ — إنما يتعامى عن حقيقة تاريخية هامة : ألا وهى أن النظر العقلى هو المحرك الأساسى للتقدم الاجتماعى . وهل كان تأثير

أرسطو أو بيكون أو ديكارت أو كانت أو هيجل أو ماركس ، على مجرى الحضارة البشرية بصفة عامة ، أقل من تأثير الاسكندر أو قيصر أو شرلمان أو نابليون أو غيرهم من القادة العسكريين ؟ !

ولابد للفلسفة أيضا من أن تجيء فتستثير إحساسنا بالقيم :

على أن الفلسفة ليست مجرد قوة فكرية هائلة تعمل جنبا إلى جنب مع سائر القوى التاريخية الفعالة التى تغير المجتمع وتتحكم فى سير الأحداث ، بل هى أيضا أداة أخلاقية ناجعة تجيء فتثير إحساسنا بالقيم ، وتنمى قدرتنا على الاعجاب . والملاحظ — فى مجتمعنا الراهن — أن الناس قد أصبحوا جامدين متبلدين ، لا شيء يلهمهم ، ولا شيء يمسهم ، ولا شيء يحرك كوامن وجودهم الباطنى . وهذا هو السر فى أن الحماسة قد اختفت — أو كادت — كما أن القدرة على التعجب قد امحت — أو أوشكت — . ولا شك أن الانزلاق على سطوح الأشياء (كما لاحظ هارتمان) يمثل أسلوبا سهلا من أساليب الحياة ، فليس من الغرابة فى شيء أن نجد الانسان العادى عندنا مرتاحا إلى هذا الأسلوب السطحى من أساليب الحياة ، دون أن يفطن إلى ما يكمن وراءه من « خواء باطنى » ! . وهذه الضحالة فى الإحساس بالقيم تقترن عندنا — فى العادة — بأحاسيس الجدب ، والسأم ، وعدم الاكتراث ، لدرجة أن الكثيرين قد أصبحوا يحيون ، دون أن يكون لديهم أى وعى حقيقى بالحياة التى يعيشونها ! ولا سبيل إلى علاج هذا المرض الأخلاق ، اللهم إلا باستثارة ما لدى الانسان العربى من قدرة على التحمس والإعجاب ، من أجل دعوته إلى رؤية القيم ، والإحساس بثراء الحياة .

والحق أن الكثيرين قد أصبحوا يتوهمون أن الحياة هى الإشباع المادى ، وأن السعادة هى « الرفاهية » ، فلم يعد الناس يرون من « القيم » سوى جانبها النفعى . ولا شك أن العامل أو الرجل الكادح حين يتصور أن الغنى يتمتع بكل ما هو

فى حاجة إليه ، فإنه قد يتناسى أن هناك قيما أخرى غير « الرفاهية » ، وأن « السعادة » ليست بالضرورة مجرد نتيجة لضرب من « الحساب النفعى » .

ومن هنا فانه قد يكون من واجب فيلسوف الأخلاق — فى مجتمعنا العربى المعاصر — أن يسلط الأضواء على الكثير من « القيم » التى يتجاهلها الناس : كالمعرفة ، والثقافة ، والتذوق ، والفن . . الخ . وربما كان الخطر الأكبر الذى يتهدد المأخوذين بسحر المنفعة هو الوقوع تحت « وهم اللذة » ، أو « خداع السعادة » ، مما قد يدفع بهم نحو الجرى — عبثا — وراء سراب المنفعة ، لكى لا يلبث الواحد منهم أن يجد نفسه — فى خاتمة المطاف — أمام تهاويل براقة لا تخلف وراءها سوى الاحساس بالخواء ! وإذا كان من واجبنا اليوم أن نعمل على تذوق قيم الحياة — بكل ما فيها من وفرة وامتلاء — فذلك لأن احساس المرء بوجوده رهن بتلك الحساسية الأخلاقية المترقية التى تتفتح لشتى ضروب الثراء الكامنة فى الحياة . ولابد لفيلسوف الأخلاق من أن يجىء فيحاول استثارة قدرتنا على الإعجاب ، حتى يصبح فى مقدور الإنسان العربى أن يدهش ، ويعجب ويتحمس ، ويتذوق ، ويعاود النظر إلى عالم الأشياء والأشخاص والأحداث بعين نفاذة ترى « القيم » ، وتدرك « المعانى » ! وسيظل الإنسان المتحضر الواعى بذاته ، هو على النقيض تماما من الرجل الجافى الغليظ المتبلد ، أو الإنسان المغلق القفر المتجمد ، لأن الوعى وثيق الصلة بالتذوق ، ولأن الحضارة تسير دائما جنبا إلى جنب مع تزايد الحساسية بالقيم . أفلا يحق لنا إذن أن نقول إنه لابد للفسلفة — فى مجتمعنا العربى المعاصر — من أن تجىء فتعمل على استثارة إحساسنا بالقيم ؟ .

والفلسفة كذلك « أداة رفض » ، و « وسيلة نقد » . .

ولكننا لن نستطيع أن ندرك الدلالة الحقيقية للقيم ، ما لم نشرع — بادىء ذى بدء — فى نقد ما بين أيدينا من « متواترات » ، و « رفض » ما اعتدنا الأخذ به من « مسلمات » . . والواقع أن الفلسفة — فى كل زمان ومكان — قد عملت على محاربة السذاجة ، والإمعية ، والتصديق السريع حتى لقد كان الفلاسفة على مر العصور موضع شبهات الجماعة ، ومثار توجس الجماهير . ولا ريب ، فإنه ليس من طبيعة الروح الفلسفية أن تقنع بما بين أيدى الناس من حقائق ومعتقدات ، بل هى لا بد من أن تضع كل هذه الآراء المسبقة موضع البحث ، حتى يتسنى لها أن تعيد بناءها من جديد على دعائم نقدية يقرها العقل . و « الرفض » هو تلك القوة النقدية الكبرى التى تنتقل بالناس من عهد « الأسطورة » إلى عهد « التفكير » . وإذا كان مجتمعنا العربى المعاصر أحوج ما يكون إلى الروح الفلسفية ، فما ذلك إلا لأن الناس عندنا يفتقرون بالفعل إلى العقلية النقدية التى تعرف كيف تواجه الشكوك والأكاذيب والخرافات بكلمة « لا » ، بدلا من الاقتصار على قبول آراء ظنية وأفكار زائفة لا تستند إلى أية دعامة ثابتة ، ولا تقوم على أية ركيزة متينة . وليس المقصود بالرافض هو الهدم لمجرد الهدم ، أو الإنكار لمجرد الإنكار ، بل المقصود بالرفض هو القضاء على الأساطير الوهمية الكاذبة التى ما يزال الناس يرون فيها « حقائق » واضحة بينة ! وهذه العملية السلبية هى المرحلة الأولية الضرورية أو الخطوة الأساسية الجوهرية ، لقيام « وعى فلسفى » صحيح يكون بمثابة اليقظة الروحية التى تنتقل بنا من عهد « الأسطورة » إلى عهد « التفكير » .

وكثيرا ما نلاحظ — حتى لدى بعض المشتغلين بالدراسات الفلسفية عندنا — مجرد اهتمام بالأخذ عن كتاب الغرب ، أو الحرص على ترجمة أفكارهم

إلى لغتنا العربية ، دون العناية بنقد تلك الأفكار أو تمحيصها ، وَكَأَنَّ كل ما كتبه فلاسفة أوروبا وأمريكا لابد بالضرورة من أن يكون صحيحا ! وهكذا سرت بيننا عدوى النقل ، وحمى الترجمة ، حتى لقد اقتصرت جهود الكثيرين (من خيرة الأساتذة عندنا) على تعريب الكتب الأجنبية ، أو تلخيصها ، أو النقل عنها ! ولسنا ننكر أهمية الترجمة (خصوصا حين يتعلق الأمر بأمهات الكتب الغربية في الفلسفة أو الاجتماع أو السياسة أو غير ذلك) ، ولكننا لا نتصور أن تقف كل جهودنا العلمية عند الترجمة ، أو أن تقتصر كل مظاهر نشاطنا الفكري على النقل ! وكان الظن بالكثير من الباحثين عندنا أن يكونوا أهل تمحيص ونقد ، لا مجرد أقلام مرددة تقتصر على التعريب والنقل ! ولو أننا عنينا — منذ البداية — بتنمية روح النقد لدى أبنائنا ، وتزويدهم بالعقلية الفلسفية القادرة على الرفض ، لما شب النشء عندنا على التقليد والمحاكاة ، أو الترديد والاتباع ، بل لوجدوا في نفوسهم حافزا إلى التجديد والمبادأة ، إن لم نقل الابتكار والابداع . ومن هنا فإن المهمة الكبرى التي تقع على عاتق القائمين بتدريس الفلسفة — في المدارس الثانوية وفي الجامعات على السواء — هي العمل على تعليم النشء كيف يفكر ، بدلاً من الاقتصار على تزويده ببعض الأفكار الجاهزة ! ولا يمكن أن تنشأ لدينا مثل هذه « اليقظة الفكرية » ما لم نحاول — أولا وقبل كل شيء — النهوض من ذلك السبات الأسطوري الذي ما زال يخيم على عقولنا !

وأخيرا ، ليست الفلسفة مجرد حفاظ على الماضي ، بل هي أيضاً انطلاق نحو المستقبل !

وهنا قد يقال : « إن لدينا تراثا فلسفيا عربيا ، ولابد لنا من العمل على بعث هذا التراث ، فإنه لا يمكن لأية نهضة فلسفية معاصرة أن تتجاهل ماضي الفكر العربي . » . ونحن لا نشك لحظة واحدة في أن حاضرنا الفكري المعاصر

هو من جهة استمرار لاتجاهاتنا الفكرية الماضية ، وهو من جهة أخرى انطلاق نحو آفاق المستقبل . ولكننا لا نريد للماضي أن يكون مجرد مخدر يشل حركتنا، ويحول بيننا وبين الابتكار أو التجديد . وكما حاول أسلافنا وأجدادنا وضع ثقافة عربية أصيلة (دون الاقتصار على ترديد التراث اليوناني) ، فكذلك لا بد لنا اليوم من العمل على التفكير لحسابنا الخاص (دون الوقوف عند ترجمة الثقافة الغربية) . وأما أن ينصرف كل — أو جل — اهتمام المشتغلين بالدراسات الفلسفية عندنا ، إلى تحقيق المخطوطات القديمة ، والعمل على نشر التراث العربي ، فهذا ما قد يجعل منا مجرد نقلة ومرددين ، دون أن يقوم بيننا مجتهدون أو مجددون. وليس من شك في أن إفلاس الفكر العربي المعاصر — نتيجة لظروف عديدة لا مجال للحديث عنها في هذا المقام — هو الذي حدا بالكثيرين إلى الارتداد نحو الماضي ، من أجل العمل على بعث تراثنا العربي القديم ، دون المساهمة بأية إضافة جدية حقيقية . ونحن لا ننكر أهمية تحقيق التراث العربي القديم ، والعمل على نشر أمهات الكتب العربية القيمة في الفلسفة وعلم الكلام وأصول الفقه (وغير ذلك) ، ولكننا لا نتصور أن يقتصر كل إنتاجنا الفلسفي على أعمال التحقيق والترجمة ، دون أن يتجاوز هذه المحاولات التقليدية للحفاظ على الماضي ، من أجل الاضطلاع بجهود إبداعية تكون بمثابة إنتاج فلسفي جديد . وليس ما يمنع ثقافتنا الراهنة من أن تستند إلى ثقافة الماضي ، وتستلهمها ، وترتكز عليها ، ولكن لا معنى لأن تكون كل ثقافتنا المعاصرة مجرد محاكاة لثقافة الماضي ، وترديد لأقاويل القدماء ، وسير على نهج الأولين ! ومن العجيب أن بعضا من المشتغلين بالدراسات الفلسفية عندنا قد بدأوا حياتهم الفكرية بأعمال أصيلة لم تكن تخلو من محاولات جدية للقيام ببعض الإضافات الجديدة ، ولكنهم لم يلبثوا أن انصرفوا عن هذا الاسهام الإبداعي ، من أجل الاقتصار على القيام بأعمال التحقيق ونشر التراث العربي القديم !

بيد أن الاضطلاع بأمثال هذه الإضافات الفكرية لا يمكن أن يتهيأ لرجالات الفكر العربى المعاصر ، اللهم إلا إذا توافر لهم المناخ الروحى الملائم ، بحيث يكون فى وسعهم التحرر من أسر ضغوط الماضى ، دون الوقوع تحت سحر التيارات الغربية المعاصرة . ونحن — فى مجتمعنا العربى الراهن — على وعى تام بتفوق الغرب علينا فى مضمار العلم ، والفن ، والفلسفة ، وشتى مظاهر الثقافة ، ولكننا على ثقة أيضا من أنه ليس ما يمنعنا نحن العرب — بشرط أن تتوافر لنا الظروف الملائمة — من أن نقوم بدورنا الحضارى فى العالم المعاصر ، بحيث يجىء مستقبلنا الثقافى أفضل بكثير من ماضينا .

المراجع

المراجع العربية(*)

١ — أبو العلا عفيفي : « المدخل إلى الفلسفة » ، تأليف كولبه ، ترجمة عربية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٢ .

٢ — توفيق الطويل : « أسس الفلسفة » ، الطبعة الثالثة ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ، ١٩٥٨ .

٣ — زكريا ابراهيم : « مشكلة الإنسان » ضمن مجموعة مشكلات فلسفية ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، طبعة ثانية .

٤ — زكريا ابراهيم : « الفلسفة بين العلم والفن » مقال بمجلة « المجلة » ، العدد ٤٥ ، السنة الرابعة — سبتمبر ١٩٦٠ .

٥ — زكريا ابراهيم : « تأملات وجودية » ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٢ .

٦ — زكى نجيب محمود : « نحو فلسفة علمية » مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الأولى ، القاهرة — ١٩٥٨ .

٧ — زكى نجيب محمود : « خرافة الميتافيزيقا » ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٥٣ .

(*) اقتصرنا هنا على ذكر المراجع العربية التى تعرض لبيان مفهوم الفلسفة وعلاقتها بالعلم وأهميتها الحيوية ، مع مراعاة استيعاب شتى النزعات الفلسفية المعاصرة (من وجودية ، ووضعية منطقية ، وبرجماتية ، وواقعية . . الخ) . وللقارىء أن يقارن وجهات نظر هؤلاء بالموقف الفلسفى الخاص الذى اتخذه المؤلف .

٨ — عثمان أمين : « محاولات فلسفية » ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٣ .

٩ — عثمان أمين : « شخصيات ومذاهب فلسفية » ، القاهرة ، منشورات الجمعية الفلسفية المصرية ، الطبعة الأولى ، ١٩٤٥ .

١٠ — فتحى الشنيطى : « مشكلات فلسفية — لكارل يسبرز ووليم جيمس » ، مكتبة القاهرة الحديثة ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٧ .

١١ — يحيى هويدى : « مقدمة فى الفلسفة العامة » الطبعة الثالثة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٥٩ .

١٢ — يحيى هويدى : « أضواء على الفلسفة المعاصرة » الطبعة الأولى ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٥٨ .

ثانيا : المراجع الإنجليزية والأمريكية

1) Ayer (A.J.) : «Language, Truth and Logic.», Oxford University Press, New-York, 1936.

2) Bahm (A. J.) «Philosophy; An Introduction», John Wiley & Sons, New-York, 1953.

3) Barrett (C.) : «Philosophy», The Macmillan Co, New-York, 1935.

4) Brennan (J. G.) : «The Meaning of Philosophy», Harper & Brothers, New-York, 1953.

5) Brightman (E.S.) : «An Introduction to Philosophy.», Henry Holt and Co., 1925.

6) Bronstein (J. D.) & Y. H. Krikorian & Ph. B. Wiener : «Basic Problems of Philosophy.», Prentice Hall Co., New-York 1947.

7) Cunningham (G.W.) : «Problems of Philosophy», Henry Holt and Co., New-York, 1924.

8) Dewey (J.) : «Philosophy and Civilization», Putnam's Sons New-York, 1931.

9) Drake (D.) : «Invitation to Philosophy.», Houghton Mifflin Co., Boston, 1933,

10) Hocking (W. E.) : «Types of Philosophy », N—Y., Charles Scribner's Sons, 1939.

11) James (W.) : «Some Problems of Philosophy,», Longmans, Green & Co., New-York, 1911.

12) Langer (Suzanne) : « Philosophy in a New-Key. », Harvard University Press, Cambridge, 1942.

13) Lewis (J.) : « Introduction to Philosophy. », Watts & Co., London, 1954.

14) Long (M.) : « The Spirit of Philosophy. », W. W. Norton & Co., New-York, 1953.

15) Marias (Julian) : « Reason and Life, The Introduction to-Philosophy. », London, Hollis & Carter, 1956.

16) Maritain (J.) : «An Introduction to Philosophy,», Sheed & Ward, New-York, 1930.

17) Patrick (G. T. W.) : «Introduction to Philosophy.», Houghton Mifflin, Boston, 1935.

18) Perry (R. B.) : « A Defence of Philosophy. », Harvard University Press, Cambridge, 1931.

19) Rosenberg (Max) : « Introduction to Philosophy », Philosophical Library, New-York, 1955.

20) Sellars (R. W.) : «Principles and Problems of Philosophy.», Macmillan Co., N—Y., 1926.

21) Sinclair (W. A.) : «An Introduction to Philosophy.», Oxford University Press, London, 1944.

22) Titus (H. H.) : « Living Issues in Philosophy, », American Book Co., New-York, 1946.

23) Wahl (Jean) : «The Philosopher's Way», Oxford University Press., New-York, 1948.

ثالثا : المراجع الفرنسية

1) Alain : « Eléments de Philosophie », Paris, N. R. F., Gallimard, 1941.

2) Alquié (F.) : « Leçons de Philosophie », 2 vol., Didier, 1939—1941.

3) Alquié (F.) : «La Nostalgie de l'Etre.», Paris, P.U.F., 1950.

4) Berdiaeff (N.) : «Cinq Méditations sur l' Existence», Paris. Aubier, 1936.

5) Bergson (H) : «La Pensée et le Mouvant,», Paris, P. U. F., 1946, 220 éd.,

6) Blondel (M.) : «La Pensée.», Paris, Félix Alcan, 1934, 2 vol.

7) Bréhier (E.) : «La Philosophie et son passé.», Paris, P.U.F., 1940.

8) Cuvillier (A) : « Manuel de Philosophie », Paris, Colin, 2 vol., 1948.

9) Foulquié (P.) : «Précis de Philosophie», Edition de l'Ecole, Paris, 1946, 2 vol.

10) Gouhier (H.); «La Philosophie et son hisitoire», Vrin, 1940.

11) Gusdorf (G.) : «Mythe et Métaphysique», Paris, Flammarion, 1953.

12) Gusdorf (G.) : «Traité de Métaphysique», Paris, Colin, 1956.

13) Janet (P.) & Séailles (G.) : « Histoire de la Philosophie : Les Problèmes et les Ecoles», 1938.

14) Jankélévitch (V.) : «Philosophie Première.», Paris, P. U. F., 1954.

15) Jaspers (K.) : « Introduction à la Philosophie », trad. franç. par J. Hersch, Plon, 1951.

16) Jaspers (K.) : « La Foi Philosophique », trad. franç. par J. Hersch & H. Naef., Plon. 1953.

17) Le Senne (R.) : «Introduction à la Philosophie » P. U. F., 3e. éd., 1949.

18) Maritain (J.) : «Distinguer pour unir, ou les Degrés du Savoir.», Paris, Desclée, 1932.

19) Maritain (J.) : « Eléments de Philosophie », I et II., Paris, Téqui.

20) Merleau—Ponty (M.) : « Eloge de la Philosophie », Paris, Gallimard, N. R. F., 1953.

21) Raeymaeker (Louis De) : «Introduction à la Philosophie», Louvain, I. S. P., 1944.

22) Wahl (Jean) : «Traité de Métaphysique.», Paris, Payot, 1953.

23) Weil (Eric) : «Logique de la Philosophie», Paris, Vrin, 1950.

فهرس تحليلى

الفصل الأول

تطوّر التفكير الفلسفى

يحدد العناصر الأولية للمعرفة والعمل — العقل فى نظره يدرك الظواهر لا « الأشياء فى ذاتها » — . عجز الميتافيزيقا التقليدية — أهمية مسلمات العقل العملى — أوجه الشبه والاختلاف بين كل من لوك وكانت — . الفلسفة هى « علم العلم » عند الفلاسفة اللاحقين لكانت — موقف كل من فشته وشلنج وهيجل — التوحيد بين الفكر والوجود أو بين المنطق والميتافيزيقا — أهمية المنهج الجدلى عند هيجل — . كارل ماركس يقول إن المهم هو تغيير العالم ، لا تفسيره ! الصدارة المادة على الفكر — روح المادية الجدلية أو التاريخية — الجدل الماركسى ودور « التناقض » فى التاريخ البشرى — الفلسفة الوضعية عند أوجست كونت — استبعاد فكرة « المطلق » وتأكيد الطابع « النسبى » للمعرفة — قانون الأطوار الثلاثة — تصنيف كونت للعلوم — المنهج الوضعى — . نقد موقف الوضعية من الفلسفة —

تعدد الاتجاهات الفلسفية فى القرن العشرين — خصائص الفلسفة المعاصرة من حيث الشكل ومن حيث المضمون — التقارب الشديد بين التيارات الفلسفية المعاصرة — دعوة الفلسفة البرجماتية إلى الاهتمام بالواقع والعودة إلى التجربة — دعاة الوضعية المنطقية يستبعدون الميتافيزيقا ، وشتى العلوم المعيارية — . « المنطق » عندهم هو الموضوع الأوحد للفلسفة — النزعة الحيوية عند برجسون — الصلة بين الفلسفة والعلم عنده — أهمية المنهج الحدسى — الميتافيزيقا علم يستغنى عن الرموز اللغوية — فلاسفة الوجود يدعون إلى ربط الفكر بالوجـــود — موقف كيركجارد من الكوجيتو الديكارتى — هيدجر يقرر أن العلاقة وثيقة بين الحياة والتفلسف — دور « التعالى » أو « المفارقة » فى الوجود البشرى — المشكلة الفلسفية الكبرى — اليوم — هى مشكلة الإنسانية بأسرها ، لا مشكلة الوجود الفردى — لا بد للبشرية من أن تأخذ على عاتقها مسئولية وجودها — دور « الفلسفة » فى عصر « القوة الذرية والنووية » لقد أصبح استمرار الإنسان فى البقاء متوقفاً على قراره الشخصى نفسه . . . !

الفصل الثانى

معانى الفلسفة

الفصل الثالث

الفلسفة والإنسان

الفصل الرابع

خصائص الروح الفلسفية

الفصل الخامس

بين العـلم والفلسفة

الفصل السادس

بين الفلسفة والأدب

الفصل الثامن

بين الفلسفة والأخلاق

الفصل التاسع

بين الفلسفة والسياسة

الفصل العاشر

بين الفلسفة والأيديولوجيا

مؤلفات الدكتور زكريا إبراهيم

أولا : رسائل جامعية :

١ — « فلسفة الفعل عند موريس بلوندل » ؛ رسالة ماجستير ، جامعة القاهرة ، ١٩٤٩ .

٢ — « ميتافيزيقا هوكنج » ؛ رسالة أصلية لدكتوراه الدولة ، جامعة السوربون ، باريس ، ١٩٥٤ باللغة الفرنسية .

٣ — « المشكلة الدينية عند وايتهد » ؛ رسالة فرعية لدكتوراه الدولة ، جامعة السوربون ، باريس ، ١٩٥٤ . — باللغة الفرنسية .

ثانيا : مجموعة « مشكلات فلسفية » :

١ — « مشكلة الحرية » ، القاهرة ، مكتبة مصر . طبعة ثانية ، ١٩٦٤

٢ — « مشكلة الإنسان » ، مكتبة مصر ، طبعة ثانية ، ١٩٦٧

٣ — « مشكلة الفن » مكتبة مصر ، طبعة ثانية ، ١٩٦٧

٤ — « مشكلة الفلسفة » ، مكتبة مصر ، طبعة ثالثة ، ١٩٧١

٥ — « مشكلة الحب ، مكتبة مصر ، طبعة ثانية ، ١٩٧٠

٦ — « المشكلة الخلقية » ، مكتبة مصر ، طبعة أولى ، ١٩٦٩

٧ — « مشكلة الحياة » ، مكتبة مصر ، طبعة أولى ، ١٩٧١

ثالثا : مجموعة « عبقريات فلسفية » :

١ — « كانت أو الفلسفة النقدية » ، مكتبة مصر ، ١٩٦٣ [نفد]

٢ — « هيجل أو المثالية المطلقة » [صدر منه الجزء الأول]

٣ — « ماركس أو المادية الجدلية » [معد للطبع] .

رابعاً : دراسات فلسفية متفرقة :

١ — « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، الجزء الأول ، مكتبة مصر ، ١٩٦٨ .

٢ — « برجسون » (مجموعة نوابغ الفكر الغربي) ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٧ .

٣ — « تأملات وجودية » ، بيروت ، الآداب ، ١٩٦٣ [نقد] .
٤ — « الفلسفة الوجودية » ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٧ [نقد]
٥ — « مبادىء الفلسفة والأخلاق » ، مكتبة مصر ، طبعة ثانية ، ١٩٦٥
٦ — « الثقافة الاجتماعية » (الجزء الخاص بالمنطق) ، وزارة التربية والتعليم ، ١٩٥٩
٧ — « الأخلاق والمجتمع » ، المكتبة الثقافية ، مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ، مارس ١٩٦٦

خامساً : دراسات جمالية :

١ — « فلسفة الفن فى الفكر المعاصر » مكتبة مصر ، ١٩٦٦
٢ — « الفن والفنان » (مجموعة دراسات جمالية معدة للطبع) .

سادساً : دراسات إسلامية :

١ — « أبو حيان التوحيدى » مجموعة أعلام الفكر العربى — مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٤ .
٣ — « ابن حزم الأندلسى » — مجموعة أعلام الفكر العربى — مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٦ .

سابعاً : دراسات سيكولوجية وجتماعية :

١ — سيكولوجية الفكاهة والضحك » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٨
٢ — الجريمة والمجتمع » ، مكتبة النهضة العربية ، ١٩٥٩
٣ — سيكولوجية المرأة » مكتبة مصر ، ١٩٥٧
٤ — « الزواج والاستقرار النفسى » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٧ .

ثامناً : كتب مترجمة :

١ — « الفن خبرة » لجون ديوى ، مكتبة النهضة العربية (بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين) . القاهرة ، ١٩٦٥ .
٢ — « الزمان والأزل » لـ ستيس ، المؤسسة الوطنية (بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين) ، ١٩٦٧

رقم الإيداع ١٩٧١/٢٩٣٠



مشكلات فلسفية

للدكتور زكريا إبراهيم

١ — مشكلة الحرية .

٢ — مشكلة الإنسان .

٣ — مشكلة الفن .

٤ — مشكلة الفلسفة .

٥ — مشكلة الحب .

٦ — المشكلة الخلقية .

٧ — مشكلة الحياة . (تحت الطبع)

دار مصر للطباعة